

Weghat Nazar - Volume 11 - Issue 128 - September 2009
مجلة شهرية. العدد المائة وثمانية وعشرون - السنة الحادية عشرة - سبتمبر ٢٠٠٩. الثمن عشرة جنيهات

«الإسلام».. عن ماذا يتحدثون؟!

«عدم الإنحياز».. شيخوخة مبكرة

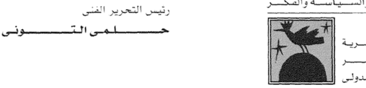
أمريكا في الشرق الأوسط

النصابون عائدون

حلمي التوني 2009

السنة الحادية عشرة
العدد ١٢٨
سبتمبر ٢٠٠٩

عضو مجلس الإدارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادي



الكتب
وجهات نظر
في الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربي والدولي

رئيس مجلس الإدارة
إبراهيم المعلم

رئيس مجلس التحرير
سلامة أحمد سلامة

رئيس التحرير
أيمن الصياد

رئيس التحرير الفني
حلمي التوني

محتويات العدد:

كتّاب العدد:

- إبراهيم العجلوني.. كاتب أردني
- أبوالعلا ماضي.. ناشط إسلامي - وكيل مؤسسي حزب الوسط (تحت التأسيس).
- أحمد محمد أبوزيد.. باحث في العلاقات الدولية - الشارقة.
- أمبرتو ايكو.. كاتب وروائي وأستاذ للفلسفة بجامعة بولونيا.
- جوزيف مسعد.. أستاذ السياسة والفكر العربي الحديث بجامعة كولومبيا.
- حلمي محمد القاعود.. أستاذ الأدب والنقد بجامعة طنطا
- عمرو محيي الدين.. أستاذ الاقتصاد
- مصطفى إبراهيم فهمي.. أستاذ بالأكاديمية الطبية العسكرية
- نيكولسون بيكر.. روائي وكاتب أمريكي.
- وليد محمود عبدالناصر.. كاتب مصري

رسوم العدد للفنان
محمد حجي



المراسلات:
الشركة المصرية للنشر العربي والدولي
٣ ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٣٩٣٠٤٩٠/ ٢٣٩٣٠٤٩٢/ ٢٣٩٣٠٤٩٦ - فاكس ٢٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني (التحرير): e-mail: info@weghatnazar.com

الاشتراكات:
السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد: داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصري - اتحاد بريد عربي: ٦٠ دولارًا أمريكيًا - أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولارًا أمريكيًا - أمريكا وكندا: ٨٠ دولارًا أمريكيًا - باقي دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكي.
إدارة الإشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصري - ص. ب: ٣٣ البانوراما - مدينة نصر
هاتف: ٢٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٢٤٠٤٨٥٤٦ - subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:
في مصر ١٠ جنيهات مصرية - السعودية ١٥ ريالاً - الكويت ١.٥ دينار - الإمارات ١٥ درهما - مملكة البحرين ١.٥ دينار - قطر ١٥ ريالا - سلطنة عُمان ١.٥ ريال - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ديناران ونصف - ليبيا ديناران - الجزائر ٣٠٠ دينار - المغرب ٣٠ درهمًا - تونس ٤ دنانير - اليمن ٢٠٠ ريال - فلسطين ٣ دولارات.
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £ 3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

3500

كتاب فى حقيبتك

.. ولكن

هذا القاتل الجميل



نيكولسون بيكر

Nicholson Baker

■■ قمت بطلب جهاز «كيندل٢» من «أمازون Amazon» («كيندل» هو قارئ إلكترونى للكتب - المترجم). كيف كان يمكننى ألا أفعل؟ لقد امتلأت شبكة الإنترنت بالإعلانات الشريطية عنه. وكلما دخلت إلى موقع «أمازون»، كنت أتعرض للضغوط لشراء واحد. كان الإعلان يقول «ألق التحية على «كيندل٢» بحروف طويلة على الصفحة الرئيسية. وإذا ما بحثت فى «أمازون» عن كاتب معين - «مارى هيجنز كلارك Mary Higgins Clark» على سبيل المثال - ووصلت إلى صفحة روايتها المثيرة «ضوء القمر يصبح أنت Moonlight Becomes You»، فإن السطر بأعلى الصفحة يقول «ضوء القمر يصبح أنت» بالإضافة إلى أكثر من ٢٧٠ ألف كتاب آخر متوفرة لجهاز «كيندل» من «أمازون» - جهاز القراءة اللاسلكى الجديد من «أمازون». اعرف المزيد». وتحت صورة النسخة الورقية لكتاب «كلارك» (٧.٩٩ دولار) كان هناك إعلان آخر مثير للفضول: «ابدأ فى قراءة «ضوء القمر يصبح أنت» على جهاز «كيندل» الخاص بك فى أقل من دقيقة. ليس لديك «كيندل»؟ احصل عليه هنا». وإذا ما ذهبت إلى صفحة «كيندل» للتنزيل الرقمى لـ «ضوء القمر يصبح أنت» (٦.٣٩ دولار)، فسوف تعرض على وصلة للرجوع إلى النسخة المطبوعة. لقد كنت موجها.

كان الجميع يقولون بأن «كيندل» الجديد هام للغاية - وأنه بمثابة صيحة بوق رعاة جبال الألب لإعادة إحياء حقبة ما بعد «جوتنبرج Gutenberg» (مخترع الطباعة الألمانى فى القرن الخامس عشر. المترجم). فى صحيفة «وول ستريت جورنال Wall Street Journal»، كتب الناقد الثقافى «ستيفين جونسون Steven Johnson» أنه كان وحيدا ذات يوم فى مطعم بمدينة «أوستن Austin» بولاية تكساس، عندما تملكته رغبة عارمة لقراءة رواية. وبفضل مجموعة الملحقات المجانية لتردد «3G»، مع لاسلكى «سبرينت Sprint»، والمتوفرة مع «كيندل» - والمسماة بـ «همس نت Whispernet» - كان فى خلال دقائق يقرأ الفصل الأول من رواية «عن الجمال On Beauty» من تأليف «زادى سميث Zadie Smith» (٩.٩٩ دولار للنسخة الإلكترونية، و١٠.٢٠ دولار للنسخة الورقية). يعتقد «جونسون» أن الكتابة والنشر لن يعودا أبدا كسابق عهدهما. وفى مجلة «نيوزويك Newsweek»، كشف «جاكوب فايزبرج Jacob Weizberg» رئيس تحرير «مجموعة سليت Slate Group» أن «جيف بيزوس Jeff Bezos» - مؤسس «أمازون» ورئيسها التنفيذى - «قد صنع جهازا يعد ثورة ثقافية. فالكتب المطبوعة - أهم ما أنتجته الحضارة البشرية - سوف تلحق بالصحف والمجلات على طريق الاندثار».

لقد أثار «كيندل٢» أيضا شغف العديد من الناس العاديين. فقد كان هناك فى ذلك الوقت فى موقع بيع «كيندل» حوالى ١٥٠٠ من آراء المستهلكين ذات النجوم الخمس (يحتوى مقياس الآراء على تدريج من خمسة نجوم بحد أقصى - المترجم) تقول جميعها - مرة بعد مرة - «أعشق «كيندل» الخاص بى». بينما لم يكن هناك سوى عدة مئات من آراء النجمة الواحدة التى تعبر عن الاستياء. كانت كتب «كيندل» نظيفة. وعلى موقع «أمازون»، كتبت «كريستين رينج Christine Ring»، إحدى الزوار، تقول «كانت تعوقنى دائما كتب المكتبات العامة والكتب القديمة. لا يمكنك أبدا أن تعرف مكانها! وقال زائر آخر «لقد أثار «كيندل» من جديد اهتمامى بالقراءة». وقال ثالث «لقد تعلقت به. لو سقط جهاز «كيندل» الخاص بى فى بالوعة، فسوف أشترى واحدا آخر فورا».

كانت حركة بيع «كيندل» على ما يرام: ففى أبريل انتشرت على المدونات التقنية شائعات بأنه قد تم شحن ثلاثمائة ألف جهاز «كيندل٢» منذ طرحه فى ٢٤ فبراير. وقد وجه «بيزوس» رسالة إلى حملة الأسهم: «لقد تجاوزت مبيعات «كيندل» أكثر طموحاتنا تفاؤلا». وقد ظهر وضحك فى برنامج «العرض اليومى The Daily Show» (شاهد فيديو «يوتيوب YouTube» بعنوان «جيف بيزوس يضحك ضحكة عالية غريبة فى برنامج العرض اليومى مع جون ستيوارت Jeff Bezos Laughing Freakishly Loud on The Daily Show with Jon Stewart»).



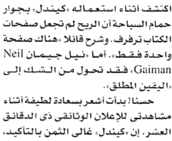
عرض موقع «أمازون» صورة لامرأة ترتدى نظارة شمسية وتجلس على شاطئ حاملة «كيندل» على ركبتيها. وتحت ذلك كانت هناك شهادات فيديو من كبار الكتاب مثل «مايكل لويس Michael Lewis» و«تونى موريسون Tony Morrison» ترجع إلى انطلاقة «كيندل» الأصلى فى خريف عام ٢٠٠٧. وقد ذكر «جيمس باترسون James Patterson»، وهو القوة المحركة وراء فيض من أفضل المبيعات حسب مجلة «تايمز Times»، أنه يستمتع بالقراءة فى الهواء الطلق، حيث لديه حسب قوله «باحة خلفية بديعة وحمام سباحة رائع وكل شىء». وقد ابتهج «باترسون» عندما

بترتيب مع:
The New Yorker

ترجمة: عادل فتحى.

هل هذا هو ما يطلقون عليه الورق الإلكترونى؟ هل هو تلك النافذة قياس أربع فى خمس بوصات





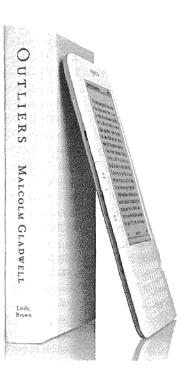
اكتشف أثناء استعماله «كيندل» بجوار حمام السباحة أن الريح لم تجعل صفحات الكتاب ترفرف. وشرح قائلا «هناك صفحة واحدة فقط». أما «نيل جيمان Neil Gaiman» فقد تحول من الشك إلى «اليقين المطلق».

حسنا! بدأت أشعر بسعادة لطيفة أثناء مشاهدتى للإعلان الوثائقى ذى الدقائق العشر. إن «كيندل» غالى الثمن بالتأكيد، ولكن الكلفة هى إحدى طرق شراء الالتزام الكامل. إن بإمكان ذلك أن يغير وإلى الأبد طريقتى فى القراءة. لم أكن أبدا قارئا سريعا. وأنا متقلب؛ فأنا لا أكمل الكتب التى أبدأ فى قراءتها: فأضع الكتاب جانبا لمدة خمس أو عشر سنوات ثم أتناوله مرة أخرى. وقد فكرت، ربما إذا قمت بشراء هذا الـ «كيندل٢» اللاسلكى فسوف أنجذب إلى عالم من الاستهلاك الأسطورى الإلزامى للكتب. وقد أنكب بشراهة على مؤلفات «ربيكا ويست Rebecca West» أو «جاك فانس Jack Vance» أو «دون باول Dawn Powell». ربما كان «كيندل» هو آلة التمارين الرياضية الخاصة بعالم الكتب: شىء غالى الثمن يجبرك عندما تلتزم به أن تكثر من القيام بعمل ما تعتقد أنه يجب عليك الإكثار منه.

فى الحقيقة أن اسم المنتج ليس رائعا. «كيندل»؟ (بمعنى قطيطة، المترجم). كان الاسم ظريفا وشريرا فى الوقت نفسه - أسوأ من منتجات أخرى سابقة. ولكن المرء قد يتسامح بشأن اسم ردىء. بل قد يقع فى غرامه إذا كان المنتج نفسه رائعا.

وصلنى الجهاز بالشحن السريع فى صندوق كبير من الورق المقوى. وداخل الصندوق كانت هناك بعض الفقاقيع البلاستيكية الشفافة الناتئة وعليها قصاصة التغليف مكتوب عليها «٣٥٩ دولارا». ثم صندوق آخر من الورق المقوى. كان مكتوبا على الصندوق الثانى بحروف صغيرة ناحلة «كيندل». وعلى جانب الصندوق كان هناك شريط بلاستيكى مدفون فى الورق المقوى، بهدف أن تجذبه لتمزيق الغلاف وفتح الصندوق تماما. كان مكتوبا على الشريط «يحكى أن». قمت بجذب الشريط وفتحت الصندوق.

بالداخل، كان هناك صندوق آخر أكثر زخرفة من الأول. كان الورق المقوى الأسود مطبوعا بحشد من الحروف السوداء اللامعة، وفى الوسط كانت هناك كلمة «كيندل» مرة ثانية. كان هناك شريط آخر للجذب على الجانب، وكان أيضا يقول «يحكى أن». ولجت إلى كومة من حواديت عالم التغليف مشابهة لحكايات «إيتالو كالفينو Italo Calvino» (صحفى وكاتب إيطالى، ١٩٢٣-١٩٨٥، المترجم). (بالمناسبة، لا تزال حواديت «كالفينو» الشعبية الإيطالية غير متوافرة فى منفذ بيع «كيندل»). جذبت مرة أخرى وفتحت.



هناك كان الجهاز نفسه مستقرا ووجهه للأعلى فى صندوق ذى بطانة بيضاء. كان شاحبا، تقريبا فى حجم رواية ذات غلاف مقوى، ولكنه أقل سمكا بكثير، وكانت له شاشة صغيرة ولوحة مفاتيح قياسية بالأسفل مصنوعة من أزرار نقطية لطيفة دائرية دقيقة تقاوم الضغط. حدقت لبرهة فى المفاتيح التى ذكرتنى بآلة أكورديون فى مطعم.

كان القابس المتصل بوصلة الـ «يو إس بى USB» بديع التصميم للغاية. كان القابس جيدا جدا جدا. قمت بتشغيل «كيندل» وضغطت على الزر الرئيسى «Home». يفتح لك هذا الزر قائمة بما هو متوفر على جهاز «كيندل» خاصتك. كانت هناك بانتظارى بعض الكتب التى كنت قد طلبتها بالفعل - كان ذلك لطيفا - وكانت هناك أيضا رسالة تحية من «جيف بيزوس». كتب «بيزوس»: «إن «كيندل» هو نوع جديد تماما من الأجهزة، ونحن سعداء جدا بانضمامك إلينا كعميل مبكر!». قرأت الرسالة وبعضا من «تنين جلالته His Majesty's Dragon» (رواية تنين خيالية من تأليف «ناعومى نوفيك Naomi Novick» تدور أحداثها أثناء الحروب النابوليونية، والرواية مقدمة كهدية مجانية)، و«رحلات جاليفر Gulliver's Travels»، و«أيادى بطيئة Slow Hands» وهى رواية ساخنة مجانية من تأليف «ليزلى كيلى Leslie Kelly». قمت بتغيير حجم الخط. وبحثت عن قائمة لأحجام خطوط النص. وانتابنى إحساس بخيبة الأمل.

لم تكن المشكلة أن الشاشة باللونين الأسود والأبيض: لو أنها كانت فعلا باللونين الأسود والأبيض لكان الأمر على ما يرام. كانت المشكلة أن الشاشة رمادية. ولم تكن رمادية فحسب؛ بل كان اللون رماديا باهتا ضاربا إلى الخضرة. كان رماديا بلون الموت. لقد ظهر الحجم المتغير للحرف من نوع «Monotype Caecilia» رماديا قاتما. كان اللون الرمادى القاتم على الرمادى الباهت الضارب إلى الخضرة هما درجات ألوان جهاز «كيندل» من «أمازون».



هل هذا هو ما يطلقون عليه الورق الإلكترونى؟ هل هو تلك النافذة قياس أربع فى خمس بوصات بعد ظهر يوم ملبد بالغيوم؟ أين كان الورق أبيض أو ضارب إلى الصفرة؟ دعك من الألوان الثلاثية أو الرباعية. أين كانت الحروف السوداء الحادة متراصة كعيدان مطلية بالورنيش على قماش مائدة نظيف؟

أريت «كيندل» لزوجتى. قالت «للأسف لا يوجد به مسند معدنى صغير. كان بإمكانك وضعه كمرآة وتقرأ أثناء تناول الطعام». انسجم ابنى مع نسخة «كيندل» من رواية لـ «برنارد كورنويل Bernard Cornwell» تدور حول بريطانيا القديمة، وقال «إنه ليس سيئا إلى تلك الدرجة. إن الخريطة تبدو جيدة جدا. وبعض الأسماء الأصغر لا يمكن قراءتها. من الأفضل أن أقرأ ذلك» - مشيرا إلى نسخته الورقية من رواية «كورنويل» والتى كانت ملقاة على وجهها بالقرب منا - «ولكن بالتأكيد يمكننى قراءة هذا».

نعم، يمكنك بالتأكيد قراءة أشياء على «كيندل». وأنا قمت بذلك. قليل من الأشياء فى البداية. قرأت بعضا من «اعترافات Confessions» لـ «دى كوينسى De Quincy»، وبعضا من «الحب يقهر كل شىء Love Conquers All» لـ «روبرت بينشلى Robert Benchley»، وبعضا من الطبعات الجديدة لـ «كتاب الأدغال The Jungle Book» لـ كيبلنج Kipling». ومع ذلك، لم أعتصر بهجة جديدة من تلك الكتب الرائعة. كانت رسوم «جلوياس ويليامز Gluyas Williams» مفقودة فى رواية «بينشلى». بل إن مقطع الزنابير فى «هل تفكر الحشرات؟ Do Insects Think?» لم يبد كأنه هو نفسه فى اللون الرمادى لـ كيندل». قمت بعمل تجربة. وجدت نسخة من «الحب يقهر كل شىء» طبعة «Common Reader»، وقرأت نفس مقطع الزنابير تماما. وضحكت: ها - ها. ثم عدت إلى «كيندل٢»، وقرأت مقطع الزنابير ثانية. لم يكن هناك ضحك. بالطبع كنت عندئذ قد قرأت المقطع ثلاث مرات ولم يعد بنفس القدر من الإمتاع. ولكن جوهر الموضوع أنه لم يكن ممتعا عند قراءته للمرة الأولى عندما كان على شاشة «كيندل». كان الخط من نوع «Monotype Caecila» كريها ومتزمتا. كان لديه أسلوب للإقلال من كل شىء إلى مجرد أكوام عشوائية من الكلمات.

وقد اختبرت خاصية تحويل النص إلى كلام، بقراءة بعض من رواية «ماكس Max» لـ «جيمس باترسون». كانت للقارئ الآلى نبرة أوروبية متوسطة مترددة مؤدبة، مثل «توم هانكس Tom Hanks» فى فيلم «المحطة The Terminal». وكانت علامات الوقف تسبب للجهاز ارتباكا فى بعض الأحيان. ففى إحدى المرات اعتقد أن «آنسة miss» هى اختصار لاسم ولاية أمريكية (ولاية ميسيسيبى Mississippi، المترجم) حيث قال فى أحد المقاطع: «لقد أحب الملاحقة والمطاردة والتقاء الحظ والمهارة فى جزء من الثانية، مما مكنه من ممارسة كماله وعجزه أمام ميسيسيبى». فقمت بإغلاق الجهاز.

مع ذلك، فكما تعلمون، وقع كثير من الناس فى غرام «كيندل». ولكى أكون عادلا معه، قمت بقراءة كتاب كامل على الأقل من خلاله. يسمى «جيف بيزوس» ذلك بقراءة «الصيغة

3500 كتاب في حقيبتك

المطولة.. وقد حالفني بعض النجاح ذات صباح عندما شققت طريقي بعمق من خلال الجهاز في كتاب «الدليل الكامل للأغبياء إلى كتابة الرومانسيات الجنسية The Complete Idiot's Guide to Writing Erotic Romance» من تأليف «أليسون كنت Allison Kent».. وقد علمت أن هناك أربعة مستويات محددة من القوة في صناعة الروايات الرومانسية الجنسية: القوة اللطيفة واللافحة والمهيجة والحارقة. وقد بدت تلك معلومات وثيقة الصلة، حيث إن قراء الروايات الرومانسية هم من المستخدمين الرئيسيين لأجهزة «كيندل». فقد علق «بيتر سميث Peter Smith» من شركة «عالم تكنولوجيا المعلومات ITworld» قائلا «إن سوق الروايات الرومانسية والرومانسية الجنسية هو الوقود الذي يؤدي إلى نجاح الكتاب الإلكتروني». ويستشهد «سميث» بالممثلة وعاشقة «كيندل» «فيليشيا داي Felicia Day» التي شاركت في الحلقات التليفزيونية «بافي قاتلة مصاص الدماء Buffy the Vampire Slayer» والتي انغمست في روايات خارقة للعادة مثل «الاحتياجات السوداء على حافة الليلة Dark Needs at Night's Edge». ذكرت «داي»: «لقد قرأت حوالي ستة كتب هذا الأسبوع وطلبت حوالي عشرة آخرين. إنها مواد لم يكن من الممكن أن أبحث عنها في «بارنز آند نوبل Barnes and Noble» (كبرى متاجر بيع الكتب في الولايات المتحدة، المترجم)، لأن صورة صدر الرجل المصقولة المدهونة بالزيت على الغلاف كانت ستجعلني أحمر خجلا أكثر من اللازم».

إن الروايات الرومانسية الإلكترونية ليست هي التفسير الوحيد لنجاح «كيندل» ونمط الولاء الذي يكرسه. ولاكتشاف المزيد، ذهبت إلى مدينة «فريبورت Freeport» بولاية «مين» للتحدث مع «إيلين ميسينا Eileen Messina» مديرة مخزن الواردات البريطانية الواقع تماما مقابل شركة «إل إل بين L. L. Bean» (شركة كبرى للبيع بالتجزئة وعبر البريد، المترجم). لدى «ميسينا» - وهي امرأة في الثلاثينيات من عمرها تتميز بالحكمة والذكاء - جميع أنواع الأشياء على جهاز «كيندل» الخاص بها، بما في ذلك «آنا كارنينا Anna Karenina» و«كافكا على الشاطئ Kafka on the Shore» لـ «موراكامي Murakami» وكتب لـ «دان سيمونز Dan Simmons» و«إبراهام فيرجيز Abraham Verghese» والرواية الهزلية «كبرياء وتحامل والموتى الأحياء Pride and Prejudice and Zombies». وهي سعيدة جدا بالجهاز لدرجة أنها تطوعت ضمن حوالي مائة آخرين لعرضه على المشترين المحتملين، كجزء من حملة «أمازون» لترويج الجهاز تحت عنوان «شاهد «كيندل» في مدينتك». كان جهاز «كيندل» خاصتها في حافظتها؛ وقد حاكت له غطاء من خيوط خضراء. قالت «ميسينا» أنها كانت تحصل على الكتب في الماضي من المكتبات العامة، ولكن بعض الكتب كانت تنبعث منها رائحة الدخان، أما كتاب «كيندل» فهو بيئة خالية من الدخان. وقد شكرتها وابتعت بعضا من بسكوت الهضم وإبريقا للشاي، ثم دلفت من الباب المجاور إلى متجر «شيرمان للكتب والأدوات المكتبية Sherman's Books and Stationary». وسألت «جوش كريستي Josh Christie» الذي يعمل هناك أن يرشح لي رواية مشوقة فعلا تثير الاضطراب في الأمعاء. كنت سأقوم بعمل مقارنة بين النسخة الورقية ونسخة «كيندل٢». وقد اقترح «كريستي» «الهوية الغائبة The Bourne Identity» وكتاب لـ مايكل كونيللي Michael Connelly» بعنوان «محامي لينكولن The Lincoln Lawyer» الذي أقسم عليه أحد زملائه بالمتجر. وقد اشتريت الكتابين.

بالخارج، جلست على مقعد طويل بالقرب من شركة «إل إل بين» أتناول الأيس كريم، وحاولت أن أطلب «الهوية الغائبة» باللاسلكي من منفذ بيع «كيندل». ولكن كلا - ليست هناك نسخة «كيندل» من «الهوية الغائبة». لماذا؟

ماذا كان مفقودا غير ذلك؟ عندما عدت للمنزل، أمضيت ساعة واقفا أمام بعض خزانات الكتب الروائية أستعرض العناوين. ليست هناك نسخة «كيندل أمازون» من «جوهرة التاج The Jewel in the Crown». وليست هناك نسخة «كيندل» من أعمال «جان ستافورد Jean Stafford» أو «فلاديمير نابوكوف Vladimir Nabokov»، ولا توجد رواية «ببغاء فلوبرت Flaubert's Parrot» أو «بقايا اليوم Remains of the Day» أو «عطر Perfume» من تأليف «باتريك ساسكايند Patrick Suskind» ولا توجد أعمال «بهاراتي مخرجي Bharati Mukherjee» أو «مارجريت درابل Margaret Drabble» أو «جراهام جرين Graham Greene» فيما عدا نص إذاعي، ولا توجد أعمال «دافيد ليفيت David Leavitt» أو رواية «في الريف In Country» لـ «بوبي آن ماسون Bobbie Ann Mason». ولا توجد أعمال «بينشون Pynchon» أو «تيم أوبراين Tim O'Brien» أو رواية «مكتبة حمام السباحة Swimming-Pool Library» أو أعمال «باربرا بيم Barbara Pym» أو «سول بيلو Saul Bellow» أو «فريدريك إكسلي Frederick Exley» أو رواية «العالم وفقا لـ جارب World According to Garp» أو «الحق-٢٢ Catch-22» أو «إفطار لدى تيفاني Breakfast at Tiffany's» أو «شكوى بورتنوي Portnoy's Complaint» أو «هنري وكلارا Henry and Clara» أو أعمال «لوري مور Lorrie Moore» أو رواية «إدوين مولهاوس Edwin Mullhouse» أو «البرتقال المنتظم Clockwork Orange».



بالطبع سوف يزداد حجم القائمة. وذلك لأنه لا تمارس قوى ذكية على الناشرين والمؤلفين. وهناك تحت مواصفات جميع الكتب المعروضة للبيع لدى «أمازون» والتي لا تتوافر لها نسخة «كيندل» خانة تقول «أخبر الناشر! أريد قراءة هذا الكتاب على «كيندل». وإذا ضغطت على الخانة، فإن «أمازون» تعرض رسالة شكر: «سوف نمرر طلبك المحدد إلى الناشر».

ولكن لنفرض أنك بالفعل وجدت الكتاب الذي تنشده لدى منفذ بيع «كيندل» وأنك اشتريته. فهل تحصل على ما هو مذكور في نسخة الكتالوج؟ نعم وكلا. نعم، أنت تحصل على الكلمات، وأحيانا على الرسوم بصورة محدودة. أما الصور الفوتوغرافية والرسوم والخطوط البيانية والحروف الأجنبية والجداول فلا تظهر بشكل جيد على الشاشة الرمادية الصغيرة. ولا تظهر أرقام الصفحات، كما لا تعمل الفهارس أحيانا. وليس من السهولة بمكان استعراض هوامش المؤخرة. وإذا أردت أن تستشهد من كتاب اشتريته، فعليك أن تستشهد في نطاق الموقع - فعلى سبيل المثال فإن عبارة ما يمكن العثور عليها في نطاق الأسطر ١٥٩٦-١٦٠٥ في رواية «ماري كار Mari Carr» الرومانسية الجنسية «حقيقة تيكيلا Tequila Truth».

عندما تشتري نسخة «كيندل» من رواية «كونراد لورينز Konrad Lorenz» «خاتم الملك سليمان King Solomon's Ring» بدلا من النسخة الورقية، فإنك توفر ٣٫٥٨ دولار، ولكن رسومات «لورينز» الساحرة لأوزة برية رمادية وفراخها يتهادون من منتصف إحدى الفقرات باتجاه الهامش الأيمن قد تم اقتطاعها من النص - لقد ألغيت الملاحظات الهامشية. ويوفر منفذ بيع «كيندل» «كتاب ودليل الطبخ لعاشق الجبن The Cheese Lover's Cookbook and Guide» من «سايمون آند شوستر Simon & Schuster». وقد كتبت إحدى زائرات «أمازون» السعيدات معلقة «إن صورة فطائر الـ «بان كيك Pancakes» بجبن الـ «ريكوتا Ricotta» الإيطالي مع شراب الجوز والموز تكفي وحدها لإثارتك بما يكفي لأن تكون تلك هي الوصفة الأولى التي تقوم بتجربتها». كانت تشير إلى الوصفة في النسخة المطبوعة، والتي أعيد تكرار وصفها في نسخة «كيندل» في منفذ بيع «كيندل» - ولكن لم تكن هناك صور للفطائر في نسخة «كيندل».

نعم، يمكنك توفير تسعة دولارات إذا ما اشتريت نسخة «كيندل» من كتاب «الجمال الخلاب للطحالب البحرية والإسفنج والصخور المرجانية The Algorithmic Beauty of Seaweeds, Sponges, and Corals» من تأليف «جاب أ. كاندورب Jaap A. Kaandorp» - فهو سيكلفك ٨٥٫٤٠ دولار مع التسليم لاسلكيا، مقابل ٩٤٫٨٩ دولار مطبوعا. تقول مجلة «نيو ساينتست New Scientist» أن كتاب «كاندورب» «موضح بالصور الفوتوغرافية والرسومات ومحاكيات الكمبيوتر بطريقة بديعة وأحيانا غريبة». إن الرسومات موجودة في نسخة «كيندل» ولكنها عسيرة تماما على الاستيعاب، حتى لو قمت بتكبيرها باستخدام زر الضغط ذي الحركات الخمس أو «حلمة التحكم» كما يطلق عليه أحد مستخدمي «كيندل». وهناك كتاب نصي طبي فائز بجوائز بعنوان «التصوير في

بعض الكتب كانت تنبعث منها رائحة الدخان، أما كتاب «كيندل» فهو بيئة خالية من الدخان



3500
كتـــــاب في حقيبتـــك

علم الأورام Imaging in Oncology» (الطبعة الثانية) يباع فى منفذ بيع «كيندل» بسعر ٢٨٧,٩٦ دولار. الجداول أصبحت مشوهة. وضاع الترميز اللونى - الأصفر للأورام الخبيثة والأزرق للأنسجة السليمة. والأسهم التى تشير للأورام المظللة تصبح غير مرئية فى اللون الرمادى. بل أن الأورام نفسها تختفى.

مثال آخر غالى الثمن. تباع نسخة «كيندل» من «مواد وأنظمة هندسية نووية مختارة Selected Nuclear Materials and Engineering Systems»، وهو كتاب إلكترونى للقائمين على تصميم مفاعلات الطاقة النووية، بما يزيد على ثمانية آلاف دولار. والشكل رقم ٢ عبارة عن مخطط مفصل لرسم مفاعل مع العديد من التنويهات والمعادلات الكيميائية. وكلها غير مقروءة. يقول منفذ بيع «كيندل» «أنت توفر ١٦٠٧,٨٠ دولار (٢٠٪)». وقد علق زائر عنيد لـ «أمازون» «لن أشترى هذا الكتاب حتى يتم تخفيض السعر».

هذا هو ما تحصل عليه عندما تشترى كتاب «كيندل». أن تشترى الحق فى عرض مجموعة من الكلمات أمام عينيك لاستخدامك الشخصى بمساعدة جهاز عرض إلكترونى معتمد من «أمازون». وتستخدم الشركة نظام تشفير يسمى «توباز Topaz» («توباز» هو أيضا اسم رواية لـ «ليون أوريس Leon Uris»، وهى ليست متوفرة فى منفذ بيع «كيندل»). هناك صيغ برمجية أخرى للكتاب الإلكترونى - مثل «أدوب أكروبات Adobe Acrobat» و«ميكروسوفت ريدر Microsoft Reader» وصيغة مجانية متاحة تسمى «إيباب ePub» - ولكن أمازون اختارت طريقها الخاص. ولا تستطيع معدات أى شركة أخرى التعامل مع «توباز» دون إذن من «أمازون». ويعنى ذلك أنك لا تستطيع قراءة كتب «كيندل» الخاصة بك على حاسوبك الشخصى أو على قارئ إلكترونى للكتب منافس لـ «كيندل». (مع ذلك يمكنك قراءة كتب «كيندل» على «آيبود تاتش iPod Touch» و«آيفون iPhone» - سيرد المزيد عن ذلك لاحقا - لأن أمازون قررت أن من مصلحتها أن تسمح لك بذلك). ربما تكون قد سمعت عن «قارئ سونى Sony Reader»؟ إن أزرار التحكم فى قلب الصفحات فى «قارئ سونى» أفضل تصميما من أزرار «كيندل»، كما أنه ظهر قبل عام من ظهور «كيندل»؛ كما أن شاشته أقل رمادية بدرجة طفيفة وسطح الطباعة أفضل، كما يستطيع التعامل مع مستندات «إيباب ePub» و«بى دى إف PDF» دونما حاجة إلى تحويلها، ولكن انس كل ذلك. فلا يمكنك قراءة كتاب «كيندل» على جهاز «سونى» أو على «Ectaco jetBook» أو «BeBook» أو «iRex iLiad» أو «Cybook» أو «Hanlin V٢» أو «Foxit eSlick» (كلها قارئات إلكترونية مختلفة، المترجم). إن كتب «كيندل» غير قابلة للتحويل. فأنت لا تستطيع إهدائها أو إعارتها أو بيعها. كما أنك لا تستطيع طباعتها. إنها لفائف مغلقة من الشفرة الرقمية التى يمكن لمشتر واحد فقط أن يمتلكها. إن النسخة من كتاب «كيندل» تموت مع مالكها.

ومن ناحية أخرى. ليست هناك فوضى، ولا توجد كومة من الكتب بجوار الأريكة. إن كتاب «كيندل» يصل لاسلكيا: لا يمكن لمسه: وهو موجود على سطح أسمى وأكثر نقاء. ومن المفترض أنه صديق لكوكب الأرض أيضا. نعم، إنه مصنوع من مواد أجنبية تشحن عبر جميع محيطات العالم؛ نعم، إنه يحتاج للكهرباء كى يعمل ولوحدات تزويد خدمة مكيفة الهواء كى تغذيه؛ نعم، إنه هش ويحاكى ما تفعله ماكينات أخرى؛ نعم، إن من الصعب تدويره؛ نعم، إنه غالبا سيستقل فى رحلته الأخيرة قاربا إلى مكب نفايات نيجيرى فى خلال خمس سنوات. ولكن لا يتم قطع غابات أشجار من أجل صناعة كتاب «كيندل»؛ ولا تدور مطابع وزنها عشرة أطنان ولا يراق أى حبر.

بدلا من الحبر على الورق، هناك ما يسمى بالـ «فيزبليكس Vizplex». والـ «فيزبليكس» هو الاسم التجارى لمادة الطبقة التى تصنع شاشة عرض «كيندل» - أى المستطيل الذى تقرأ منه والذى يبلغ قطره ست بوصات. إنها معجزة من الجسيمات الكروية الدقيقة ثنائية الاستقرار، وقد استغرقت كثيرا من العمل وأكثر من مائة وخمسين مليون دولار لتطويرها، ولكنها ما زالت بالفعل فى مرحلة النموذج الأولى. تصنع «فيزبليكس» فى صورة شبه سائلة فى مدينة «كامبريدج Cambridge» بولاية «ماساتشوسيتس» بواسطة شركة تدعى «إى إنك E Ink». وتقوم الشركة بوضع طبقة من تلك المادة على غشاء رقيق أو «صفيحة سطحية أمامية»، وذلك بمصنع فى غرب «ماساتشوسيتس»، ثم ترسل الصفائح إلى تايوان، حيث تقوم الشركة الأم «بى فى آى P. V. I» (وهى اختصار «الدولية للرؤية المثالية Prime View International»، وهى نفسها شركة فرعية لشركة كبرى للورق)، بدمجها مع شبكة إلكترونية أو سطح خلفى. والسطح الخلفى يخبر السطح الأمامى بما يفعله.

لقد برزت احتمالات استخدام «فيزبليكس» للمرة الأولى فى عقل العالم «جوزيف جاكوبسون Joseph Jacobson» الذى يعمل الآن بمعمل الوسائط فى «معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا Massachusetts Institute of Technology»، ويتجنب إجراء مقابلات حول موضوع الورق الإلكترونى. فى وقت ما بمنتصف التسعينيات، وفقا لما ذكره أحد زملائه، كان «جاكوبسون» جالسا يقرأ على أحد الشواطئ. وانتهى من قراءة كتابه. ماذا بعد ذلك؟ لم يشأ أن يغادر الشاطئ لجلب كتاب آخر، ولم يرغب فى الاستلقاء على الشاطئ وعمل حفر مائية بقدميه وهو يفكر فى الجمال الخلاب للطحالب البحرية. ما أراده هو أن يضغط زرا صغيرا لاستبدال الكلمات فى الكتاب الذى بين يديه بكلمات من كتاب آخر فى مكان آخر. لقد أراد أن يكون الكتاب الذى بين يديه قابلا لإعادة الكتابة عليه إلى الأبد - أن يكون فى الواقع آخر كتاب على الإطلاق يتوجب عليه أن يمتلكه. لقد أسماه «الكتاب الأخير». ولصناعة الكتاب الأخير، كان عليه أن يخترع نوعا جديدا من الورق: «ورق البث RadioPaper».

قام «جاكوبسون» ومجموعة من الطلاب فى «معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا» بإعداد قوائم بالاحتياجات والوسائل والمواد. وكان أحد أفكارهم: ورق البث يجب أن يعكس مثل الورق الحقيقى. لا يجب أن يومض. ولا يمكن صناعته باعتباره نوعا محسنا من شاشات الكريستال السائل. مهما ارتفعت دقة وضوحه أو درجة كمال ألوانه أو سرعة ارتعاشه غير الملحوظة، وذلك لأن الكريستال السائل يضاء خلفيا. والإضاءة الخلفية - حسب اعتقادهم - سيئة لأنها قاسية على العين. كما أنهم اعتقدوا أن ورق البث يجب أن يكون مرنا وأن يدوم حتى يتم تدويره. ويجب أن يحتفظ بصورته حتى عندما لا يسحب أى تيار كهربى، مثل الورق العادى تماما. كيف يمكن تحقيق ذلك؟ جاء أحد الطلاب بفكرة صنع حرام من الكريات البيضاء الدقيقة فى صبغة ملونة. ولتشكيل الحرف «A» على سبيل المثال، فإن نوافير دقيقة من الكهرباء سوف تمسك بعضا من الكريات الدقيقة وتجذبها للأسفل فى غشائها، غامرة إياها فى الصبغة. ما يجعل ذلك الغشاء والأغشية المحيطة به تصبح داكنة وتبقى داكنة إلى أن تمر مزيد من الكهرباء خلالها فى خلال ثانية أو يوم أو أسبوع. كان ذلك هو سحر الحمل الكهربى.

فى عام ١٩٩٧، انضم «جاكوبسون» وشركاؤه إلى «روس ويلكوكس Russ Wilcox»، وهو مقاول مشروعات من «كلية هارفارد للأعمال Harvard Business School»، لإنشاء شركة «إى إنك». قال «ويلكوكس» مؤخرا عبر الهاتف «عندما شرعنا فى ذلك، كان رد فعل الناس «أوه، أنتم تحاولون قتل الكتاب». وكنا نرد «كلا، نحن نحب الكتاب». للأسف، نحن نخشى على مستقبل الكتاب، لأن الناس لا يتوقعون اليوم سوى وسائل الإعلام الرقمية. إن الضغوط الاقتصادية هائلة».

قدر «ويلكوكس» قيمة أعمال صناعة الصحف بمائة وثمانين مليار دولار سنويا، وقيمة نشر الكتب بثمانين مليار دولار إضافية. كانت نصف تلك التكلفة تذهب إلى صناعة الورق وخلط الأحبار والطبع والنقل والجرد وتخزين السلع العينية. وأخبرنى «وبذلك يمكنك توفير مائة وثلاثين مليار دولار سنويا إذا ما قمت بنقل المعلومات رقميا. هناك الكثير من القوى الخفية العاملة والتى تتضافر جميعا لتحقيق موجة المد الكبيرة القادمة».

واجهت «إى إنك» بعض المشاكل بعد عام ٢٠٠٠ عندما تقلص المطروح من حجم رأس المال المغامر. وتغيرت توجهات الشركة قليلا. إنها لن تصنع «الكتاب الأخير»، ولكنها ستبيع لمصنعين آخرين الوسائل لتحقيق ذلك. لقد اقتدت الشركة فى ذلك بـ «كوكاكولا Coca-Cola» - التى نمت كثيرا من خلال بيع المشروب والسماح للآخرين بتعبئته - و«نوتراسويت NutraSweet». قال

لا يتم قطع غابات أشجار من أجل صناعة كتاب «كيندل»؛ ولا تدور مطابع وزنها عشرة أطنان ولا يراق أى حبر



3500 كتاب في حقيبتك

«ويلكوكس»، «تخيل أنك «نوتراسويت»، وصناعة الكولا موجودة بالفعل وتعمل. ولا توجد أمامك وسيلة لصناعة كولا الريجيم الخاصة بك والمنافسة رأسا برأس. إذا ماذا تفعل؟ تقوم ببيع المكونات».

كانت «سونى Sony» هى أول عميل كبير متاح لـ «إى إنك». اشترت «سونى» كمية كبيرة من شاشات عرض «فيزبليكس» لقارئها الإلكترونى «PRS-٥٠٠»، الذى طرحه «هوارد سترينجر Howard Stringer»، الرئيس التنفيذى لـ «سونى»، فى معرض الإلكترونيات للمستهلكين فى «لاس فيجاس» فى يناير من عام ٢٠٠٦، واقفا أمام صورة فوتوغرافية للنسخة المحمولة كهربيا من رواية «دان براون Dan Brown»، «شيفرة دافنشى The Da Vinci Code». أنشأت «سونى» منفذا لبيع الكتب على الإنترنت، وباعت أجهزتها فى «بوردرز بوكس Borders Books»، و«سونى ستور Sony Store»، و- لاحقا - فى «تارجت Target»، و«كوستكو Costco»، و«ستابلز Staples»، و«وولمارت WalMart». إن «سونى» بالطبع شديدة البراعة فى تصميم الأجهزة المحمولة باليد. كان قارئ «سونى» جيدا جدا، بالنظر إلى محدودية إمكانيات مادة «فيزبليكس». ولكن كانت تنقصه خاصية اللاسلكى - كان يتوجب عليك أن توصله بالكمبيوتر عن طريق كابل «يو إس بى USB» حتى تقوم بتحميل كتاب عليه - ولم تكن «سونى» تتمتع بموهبة بيع الكتب بالتجزئة. تم بيع مئات الآلاف من «قارئ سونى» - ويمكنك الآن أن تقرأ عليه نصف مليون كتاب مجانى من «جوجل Google» بصيغة «إيباب ePub» - ولكن من الغريب أن الناس تتجاهله.

بالإضافة لـ «سونى»، سارعت العديد من الشركات الأخرى لتطوير أجهزة مبنية على «فيزبليكس». كانت «أمازون» واحدة منها. فمنذ عام ٢٠٠٠ تطرح «أمازون» أنواعا مختلفة من الكتب الإلكترونية (تقرأ على شاشة الكمبيوتر) ولكنها لم تحقق نجاحا. فكما صرح «جيف بيزوس» لـ «شارلى روز Charlie Rose» فى نوفمبر ٢٠٠٧ إبان طرح «كيندل١»: «لا أحد يشترى كتبا إلكترونية. إن التحول إلى الصفحة الرقمية لم يحدث. لماذا؟» «لأن الكتب جيدة جدا» حسب قول «بيزوس». وقد أوضح أنها جيدة لأنها تختفى عندما تقرأها: «فأنت تصل إلى تلك الحالة من التدفق - كما أنه (وإن لم يذكر ذلك) باعه بسعر مخفض ليدرأ «سونى» عن التعدى على صناعة الكتاب ويربط المشترين بـ «أمازون» للأبد.

وهكذا، غامر مهندسو «بيزوس» - بما فيهم «جريج زير Gregg Zehr» الذى كان يعمل سابقا لدى «بالم Palm» و«آبل Apple» - بتصميم الجهاز. صرح «بيزوس» لـ «نيوزويك» فى ذلك الوقت «هذا هو أهم شىء أنجزناه على الإطلاق. إنه طموح عظيم أن تأخذ شيئا متطورا جدا مثل الكتاب ثم تعمل على تحسينه».

ولكن «كيندل١» لم يكن تحسينا. كان تقليب الصفحات بطيئا وكانت تصاحبه ومضة من السواد عندما كانت الجسيمات الكروية الدقيقة تغوص فى العقد المملوءة بالزيت قبل تكوين النص الجديد. كتب «جوزيف فايزنتال Joseph Weisenthal» على موقع :paidContent.org «الشىء الأول الملحوظ هو أن الشاشة لا تشبه قراءة ورق حقيقى. فهى ليست بنفس درجة السطوع، وهناك وهج فى حالة ما إذا كان الضوء مباشرا أكثر من اللازم».

لم تكن المشكلة فقط فى شاشة «فيزبليكس». كان تصميم «كيندل١» نكسة غريبة - عبارة عن كتلة من البلاستيك غير متناسقة للحمل باليد. كانت لوحة مفاتيحه تتكون من أزرار عديدة مستطيلة متراصة كأنها سيارات فى ساحة للانتظار، وزر طويل لتقليب الصفحات شكا المئات من المستخدمين من أنه كان يجعلهم يقلبون الصفحات عن غير قصد عندما كانوا يحملونه. وقد ذكر أحد المعلقين ويدعى «كينك KenC» على موقع «Silicon Alley Insider» «بصراحة، كان الجهاز قبيحا وينتمى إلى حقبة بداية التسعينيات». وكانت التعليقات على موقع Engadget.com أكثر حدة على وجه الخصوص. كتب «ماركوس» «يبدو وكأنه جهاز «تايمكس سنكلير Timex Sinclair» تم لصقه أسفل جهاز «بالم Palm» كبير الحجم من الجيل الأول». ووافقه «جوهان» «هذا هراء قبيح». وسأل «جيروم» «هل تم تصميم هذا الشىء اللعين بواسطة مجموعة من الجان المخمورين؟ ولخص «سى بى» الموضوع: «إنه فعلا شديد القبح. ياه. قبيح».

لم يرتدع فريق «أمازون» وروجوا لتسويق «كيندل١» فى أواخر عام ٢٠٠٧. وكان الحظ فى جانبهم. فقد أعلنت «أوبرا Operah» التى تم تسريب «كيندل» إليها قبل طرحه أنها مغرمة به. قالت «إنه الشىء المفضل لدى فى العالم على الإطلاق. لقد غير حياتى». ولمواجهة التهديد، كشفت «سونى» من دعايتها لـ «PRS-٥٠٠»، ولكنها لم تتمكن من المنافسة. فقد باعت «أمازون» جميع أجهزة «كيندل» قبل أعياد الميلاد عام ٢٠٠٧.

لابد أن قراءة آراء النجمة الواحدة حول الجهاز، والتى تراكمت على مدار عام ٢٠٠٨، كانت تجربة مؤلمة لمهندسى منتج «أمازون». ومع ذلك فقد واصلوا العمل لتجهيز النسخة المعدلة - تشذيب الحواف ومعالجة أكثر العيوب المادية الأكثر وضوحا. وقد جعلوا تقليب الصفحات أكثر سرعة بحيث أصبح الوميض الأسود أقل إزعاجا، كما جعلوا الشاشة تعرض ست عشرة درجة من اللون الرمادى بدلا من أربع، وهو تحسين أفاد إلى حد ما بالنسبة للصور الفوتوغرافية.



رغم التصميم الأكثر نعومة، يقول البعض أن «كيندل٢» أكثر صعوبة فى القراءة من «كيندل١». كتب أحد المستخدمين ويدعى «تى فورد»، «لقد لاحظت على الفور أن التباين فى «كيندل٢» كان أسوأ من «كيندل١». وبدأت إحدى المستخدمات «اليزابيث جلاس» التماسا على الإنترنت ترجو «أمازون» أن تصلح مشكلة التباين. وصرحت ملتمسة أخرى تدعى «لويز بوتر» «كأنك تقرأ جريدة مبتلة».

كانت هناك مشكلة أخرى مع «كيندل-المعدل - الخبو. فقد اكتشف بعض المستخدمين (لم أكن من بينهم مع ذلك) أن الحروف تبدأ فى الاختفاء عندما يقرأون فى الشمس. واضطر القراء إلى الضغط على زرى Alt-G عدة مرات لاستعادة الحروف. كتب أحد المستخدمين «وودى»: «كان اليوم هو أول يوم تسطع فيه الشمس، ولذلك أخذت «كيندل» إلى الخارج فى الشمس، فشعرت بالخيبة لرؤيتى للنص يخبو فى خلال ثوان (وخاصة بالقرب من مركز الشاشة). وقال مستخدم آخر «مارك»: «لقد فحصت أربعة أجهزة «كيندل» حتى وجدت واحدا جيدا لا يخبو فى ضوء الشمس. كان الأمر شجارا، ولكن «أمازون» لديها خدمة عظيمة لما بعد البيع».

بقيت «أمازون» مخلصة تماما لنظرية الحمل الكهربى. وقد أخبر «بيزوس» محللى الأسهم فى أبريل «نعتقد أن القراءة هى نشاط هام بما يكفى لأن يستحق أداة تصنع خصيصا لهذا الغرض». فى منتصف يونيو، طرحت «أمازون» - مستمدة التشجيع من رواج «كيندل٢» - جهازا أكبر هو «كيندل دى إكس Kindle DX» بحجم جهاز تليفزيون صغير. يستطيع «كيندل دى إكس» أن يقلب الصورة عندما تديره جانبيا. مثل جهاز «iPod Touch» (رغم أن حساسية نظام التوجيه بالقصور الذاتى به تجعل الصفحة أحيانا تدور عندما لا تريد أنت ذلك)، كما يمكنك أن تستعرض عليه - ولكن دون خاصية التكبير أو التتبع - ملفات «PDF» غير المحولة. مرة أخرى أصيب المهندس المكلف بتصميم لوحة المفاتيح بنيران الرجعية المقدسة: وكانت النتيجة أزرارا مضغوطة مصفوفة بشكل حبوب الدواء تجمع مفاتيح الأرقام مع مفاتيح الحروف بالصف العلوى فى شكل غريب غير متناسق. وقد وضعت برامج رائدة فى العديد من الجامعات - بما فيها «برنستون Princeton» بهدف اختبار قدرات «كيندل دى إكس» كبديل للكتب الدراسية والنسخ الورقية من المواد الدراسية. وتقوم مؤسسة «High Meadows Foundation» بتمويل برنامج جامعة «برنستون» جزئيا، تحت شعار المحافظة على البيئة؛ وبالنسبة لـ «أمازون»، تعد تلك أيضا وسيلة لدخول السوق الواعد للكتب الدراسية، بجانب «بارنز آند نوبل» و«كينكو Kinko» وشركة تدعى «زانيدو XanEdu».

ولكن العصف الحقيقى بشأن «كيندل دى إكس» الجديد يتعلق بمصير الصحف. إن «كيندل دى إكس» يتيح من «فيزبليكس» أكثر من ضعف المساحة الموجودة لدى «كيندل٢» - حوالى نصف مساحة قطعة ورق من قياس صفحة الرسائل - وهى مساحة تكفى - كما يؤكد البعض - لجذب قراء الإنترنت للدفع مقابل نسخ رقمية من - على سبيل المثال - «تايمز»، مما يتيح إنقاذ الصحافة اليومية المطبوعة من الخراب المالى. وحسبما يذكر موقع «أمازون»، فإن «قراءة الصحف من خلال شاشة العرض الواسعة لـ «كيندل دى إكس» هى أكثر متعة من أى وقت مضى».

قدر «ويلكوكس» قيمة أعمال صناعة الصحف بمائة وثمانين مليار دولار سنويا، وقيمة نشر الكتب بثمانين مليار دولار إضافية



3500
كتاب
في حقيبتك

ستكون ممتعة لو أنك تحب قراءة نسخ ماكينات تصوير المستندات. إن نسخة «كيندل» من «تايمز» (١٣.٩٩ دولار شهريا) تنقصها معظم الصور الرائعة للنسخة المطبوعة - وكذلك العناوين الفرعية والتنويهات وفخامة وتنوع الطباعة البديعة وقابلية التصفح ووصلات الإنترنت وقائمة أسماء المراسلين المشاركين وكذلك الغالبية العظمى من الرسوم والأشكال التوضيحية وخرائط الطقس وألغاز الكلمات المتقاطعة وملخص نتائج المباريات والبيانات المالية وكذلك - بالتأكيد - الإعلانات عن المجوهرات وملابس السباحة وأماكن قضاء الأجازات والمؤسسات الاستثمارية المستحوذ عليها حديثا. إن قرنا ونصف قرن من الجمال المتطور والتعبيرية المعلوماتية قد ذهبت أدراج الرياح في تلك الأكذوبة الرقمية.

في بعض الأحيان، تختفي مقالات كاملة ومساهمات في المقال الافتتاحي. لقد اختفت من نسخة «كيندل»، أو على الأقل لم أستطع العثور عليها (رغم أنها متوفرة مجانا على موقع «تايمز» على الإنترنت) ثلاثة مقالات من عدد الثامن من يوليو ٢٠٠٩ من نسخة «تايمز» المطبوعة - هي مقالة «آدم ناجورني Adam Nagourney» حول استقالة «سارة بالين Sarah Palin»، ومقالة «أليساندرا ستانلي Alessandra Stanley» عن جنازة «مايكل جاكسون Michael Jackson»، ومقالة «دافيد جونستون David Johnston» عن الحقوق المدنية للمعتقلين؛ وقد افتقدت نسخة «كيندل» بتاريخ ٩ يوليو تقرير النسخة المطبوعة عن شركاء السكن من الأعراق المختلفة في المدن الجامعية ومعدلات عدم فاعلية حبوب الإجهاض. وقد قمت بالتدقيق ثانية يومي ٢٠ و٢١ يوليو: لقد غابت مقالة «فيرلين كلنكنبورج Verlyn Klinkenborg» في مديح «والتر كرونكايت Walter Cronkite»، وكذلك مقالة طويلة عن الديانة الشامانية للمغول.

إن «كيندل دي إكس» لا ينقذ الصحف؛ بل إنه يقلصها وينتقص منها - إنه يقتل بهجتها. إنه يحولها إلى مدونات جادة ولكن يمكن الاستغناء عنها.

إن «أمازون» بارعة جدا في بيع الأشياء، بالقوائم البديعة لمنتجاتها وبالتوصيات التي تكون موجهة أحيانا وبالآراء الخلابة العديدة. ولكنها ليست على نفس القدر من البراعة - حتى الآن على الأقل - في صناعة الأشياء. ولكن إذا أردت قراءة كتب إلكترونية فهناك لحسن الحظ سبيل آخر أمامك. اشترى «iPod Touch» (يكلف سبعين دولارا أقل من «كيندل٢»، حتى بعد خفض سعر «كيندل٢» مؤخرا)، أو اشترى «iPhone»، وقم بتحميل تطبيق «kindle for iPod» عليه. عندئذ، عندما تستيقظ في الثالثة صباحا وتحتاج إلى كلمات حزينة كبيرة مرتبة تتدفق ببطء إلى أعماق عقلك، ولا ترغب في إيقاظ شريكك في الفراش، فيمكنك مد يديك تحت الوسادة لتجد جهاز «أبل» الناعم وتقوم بتشغيله. إنه صامت تماما. امسكه على بعد بوصات قليلة من وجهك، مع تكبير الكلمات وضبط القضيب المنزلق لسطوع الشاشة على أدنى درجة، ثم اقرأ لمدة عشر أو خمس عشرة دقيقة. وكلما أردت تقليب الصفحة فقط حرك إبهامك فوقها، كما لو أنك تستعد لتوزيع ورقة لعب: عندما تفعل ذلك، سوف تنزلق الصفحة بعيدا وتظهر واحدة جديدة مكانها. بعد برهة، سوف تنجرف أفكارك وتذهب في النوم. سوف تستيقظ بعد لحظة وتكتشف أنك ما زلت تمسك بالجهاز ولكنه قد أغلق نفسه. ضعه ثانية تحت الوسادة. ثم أكمل نومك.

فعلت ذلك مع رواية «جوزيف ميتشيل Joseph Mitchell» «قاع الميناء The Bottom of the Harbor» (١٣.٨٠ دولار لنسخة «كيندل»، و١٧.٢٥ دولار للنسخة الورقية). ورواية «حجر القمر Moonstone» لـ «ويلكي كولينز Wilkie Collins». إن دقة وضوح شاشة «iPod» هي عالية بشكل جيد، بنقاطها الـ ١٦٣ في البوصة المربعة. (ومع ذلك، من الممكن أن تكون أعلى من ذلك كثيرا. لقد توصلت إلى الاعتقاد بأن كثافة النقاط العالية - وليس السطح العاكس - هو ما يحتاجه الناس عندما يقرأون النشر الإلكتروني). هناك أيضا طرق أخرى لقراءة الكتب على «iPod». والطريقة المفضلة لدى هي تطبيق «يوكاليبتوس Eucalyptus»، من إنتاج مطور برمجيات سكوتلاندى يدعى «جيمس مونتجومرى James Montgomerie": ففي مقابل ٩.٩٩ دولار، تحصل على أكثر من ٢٠ ألف كتاب متاح مجانا ويتم تقليب صفحاتها بأناقة مبهجة. وهناك أيضا برنامج «قارئ الأيسبرج Iceberg Reader» من شركة «سكرولموشن ScrollMotion» بأرقام صفحات ثابتة. وهناك تطبيق شائع جدا يسمى «ستانزا Stanza». وبإمكانك - مع «ستانزا» - اختيار ألوان الكلمات والصفحة، وكذلك ضبط درجة السطوع أثناء القراءة بواسطة رافعة إبهامية عمودية. ويأخذك «ستانزا» إلى «Harlequin Imprints»، و«Fictionwise» و«Book Store»، و«Oص Reilly Ebooks»، و«Feedbooks»، وعدد آخر من الكتالوجات. وقد قام مليون شخص بتحميل «ستانزا». (في الحقيقة أن «ستانزا» هو جيد إلى درجة أن «أمازون» اشترت لتوها شركة «ليكسايكل Lexcycle» التي تقوم بتصنيع البرنامج؛ وفي الوقت نفسه، قامت «بارنز آند نوبل» القلقة بشراء شركة «فيكشنوايز Fictionwise».



ينتشر في العالم أربعون مليون من أجهزة «iPod» و«iPhone»، ومعظم الناس لا يقرأون الكتب عليها. ولكن بعضهم يفعل. واللطيف في تلك الأجهزة أنها - أولا - جميلة، و- ثانيا - لا تقلد شيئا آخر. إنها لا تحاول أن تكون حبرا على ورق. إنها تشبع حاجة القراءة الليلية التي لا يلبيها «كيندل» عديم الضوء. ومقطع الزنابير في «هل تفكر الحشرات؟» هو ممتع مرة ثانية على «iPod».

إن الطبعة الورقية من «محامي لينكولن» (٧.٩٩ دولار لدى «شيرمان» في «فريبورت») تحتوي على غلاف أخضر ساطع عليه صورة مشوشة لسيارة على الغلاف الأمامي. ويظهر على الكتاب «MICHAEL CONNELLY» بحروف أرجوانية معدنية ضخمة، وعلى الغلاف الخلفي، هناك حزام أرجواني: «رقم ١ على قائمة نيويورك تايمز لأفضل المبيعات». وعلى الغلاف الخلفي «حبكة تتحرك مثل طلقة من مشروب «ريد بول Red Bull». إنه براق وجديد ومناسب ويتمتع بالبساطة الهرمونية المثيرة للبانة والصمغ. عندما تقرأ الكتاب ينفتح أمام عينيك وتشعر وكأنك في داخله. لقد استحوذت على النسخة المطبوعة من «محامي لينكولن». في المساء، تحولت إلى النسخة الإلكترونية من الكتاب على «iPod» (٧.٩٩ دولار من منفذ بيع «كيندل») حتى أتمكن من الاستمرار في الظلام. بدأت في تقليب الصفحات الدقيقة للـ «iPod» أسرع وأسرع.

ثم أجبرت نفسي - من منطلق الإحساس بالواجب - على قراءة الكتاب على «كيندل٢». كان الأمر أشبه بالانتقال من سيارة «ميني كوبر Mini Cooper» (سيارة بريطانية ضيقة جدا. المترجم) إلى سيارة «إمبالا Impala» (سيارة أمريكية واسعة جدا. المترجم) موديل ١٩٨٢ وذات أجهزة امتصاص صدمات تالفة. ولكن لا يهم: عند تلك النقطة، كنت قد اندمجت في حبكة الرواية ولم يعد شيء يهم. للعجب، أحسست وكأن «كيندل» قد اختفى. تماما كما وعد «جيف بيزوس». بدأت أمشي ذهابا وإيابا في طريق خاص، أقرأ في الشمس. كانت ثلاثة جزازات عشب تعمل بعيدا. وكان شخص يرتدي قميصا وردي اللون يرش بخرطوم عبر الشارع. ولكنني كنت في قاعة المحكمة استمع إلى شهادة القاتل. شعرت بفضول طفولي شديد لا يقاوم في معرفة كيف ستسير الأمور.

بدأت في الضغط على زر «الصفحة التالية» بلهفة متزايدة لدرجة أن عادتي في تقليب الصفحات، والتي اكتسبتها عبر أعوام من القراءة - وهي مد يدي إلى ركن الصفحة مبكرا قليلا للاستعداد لقلبها - عاودتني بلا وعي. فكنت أضغط على زر «الصفحة التالية» بمجرد وصولي إلى بداية السطر الأخير، وكانت الصفحة تومض بالسواد وتتغير قبل أن أقرأها بالكامل. كنت أحاول أن أتعجل «كيندل». لا يجب أن تتعجل «كيندل». ولكن هيهات، لم أهتم بذلك. كان قضيب قياس التقدم بالأسفل يشير إلى أنني أنجزت ٩١٪. كنت عند السطر ٧٥٤٧. كنت أطير. فكرت، إن اللون الرمادي جيد. في النهاية، وصلت للمقطع الأخير. كان بعنوان «بطاقة بريدية من كوبا». أطلقت تنهيدة طويلة ساخرة. قرأت الإهداءات والفقرة عن المؤلف - يعيش «مايكل كونيللي» في فلوريدا. إنه رجل طيب. وصل مؤشر التقدم الصغير إلى ٩٩٪. ضغطت على زر «الصفحة التالية». فظهر غلاف الكتاب ثانية. ضغطت مرة أخرى، ولكن لم تكن هناك صفحة تالية. لقد وصلت روايتي الأولى على جهاز «كيندل» إلى نهايتها. ■

إن «أمازون» بارعة جدا في بيع الأشياء، ولكنها ليست على نفس القدر من البراعة. حتى الآن على الأقل - في صناعة الأشياء



عودة نظام توظيف الأموال

وعمليات النصب المالية

ما هو نشاط توظيف الأموال؟ وما هى آلياته وكيف يعمل؟ وما هى عوامل استمراره وانهياره؟ وما هى العوامل التى دفعت إلى عودته مرة أخرى بعد اختفائه فى التسعينيات من القرن الماضى؟



عمرو محيى الدين

يبدو أن نشاط توظيف الأموال، وعمليات النصب، والغش المرتبطة به قد بدأ يطل برأسه من جديد على الساحة الاقتصادية المحلية، فبعد أن تصورنا أنه قد اختفى تماماً بعد مواجهته فى عقد التسعينيات وظهور قانون توظيف الأموال، عاد هذا النشاط الملعون مرة أخرى ليؤكد أن اختفاءه لم يكن حقيقة بل تصوراً ووهماً، إذ كان النشاط موجوداً طوال الوقت، ولكنه ساكن وخامد ينتظر اللحظة المناسبة للانقضاض وامتصاص مدخرات القطاع العائلى.

وقد عاد نشاط توظيف الأموال من جديد، وما ينطوى عليه من نصب، وما يقوم عليه من غش واحتيال بحجم يفوق جميع التوقعات، ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير وبسرعة إلى بعض القضايا التى حققت فيها ومازالت تحقق فيها نيابة الشئون المالية والتجارية خلال النصف الثانى من العام ٢٠٠٧، والعام ٢٠٠٨، والشهور الأولى من العام ٢٠٠٩، وإذا كانت بعض المصادر تشير إلى أن عدد القضايا التى حققت فيها نيابة الشئون المالية خلال الأشهر الستة الأولى من عام ٢٠٠٨ قد فاقت عدد ٢٠٠ قضية فإننا سوف نشير هنا فقط إلى تلك القضايا التى أشارت إليها وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة.

فهناك أولاً قضية «ع. ك» الذى عرف بنصاب الجيزة التى زادت الأموال التى استولى عليها من عملائه ما يزيد على ٣٠٠ مليون جنيه مصرى، كما تخطت عدد سنوات السجن التى حكم عليه بها خمسمائة عام. كما نذكر على سبيل المثال نصاب المنصورة «أ. م» صاحب محلات الملابس الجاهزة، والذى بلغ حجم المبالغ التى استولى عليها من عملائه والمودعين لديه ما يزيد على نصف مليار جنيه، حيث اتسعت قاعدة زبائنه وتنوعت لتشمل بعض مشاهير الفنانين ولاعبى كرة القدم وفريق كرة اليد فى أحد النوادى الرياضية الكبيرة، كما تضم قائمة عملائه باقة من رجال الأعمال. وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى قضية «ص. ص» بمركز الباجور منوفية اللذين جمعا أموال ضحاياهما بحجة المتاجرة فى السلع الإلكترونية والكهربائية، وإن نسينا فلا ننسى ذكر نصاب مدينة نصر أو من عرف بريان مدينة نصر «إ. ر. أ. ج» الذى بلغ حجم الأموال التى جمعها من عملائه عبر فترة ممتدة من الزمن حوالى مليار جنيه، واتسعت قاعدة عملائه وتنوعت، وأذكر هنا قضية «ت. ع» وهو النصاب الذى هرب تاركاً زوجته بمفردها لتجابه الموقف، وقد بلغ به السفه والاستهتار بأموال مودعيه أن زوجته كانت تصنع شموع تورتة - كعكة - عيد ميلادها مستخدمة أوراق البنكنوت فئة الخمسين أو المائة جنيه كما ظهر من الصور التى أذاعتها قناة دريم فى برنامج الحقيقة.

كما نود أن نشير إلى قضايا توظيف الأموال من خلال الإتجار فى كروت شحن المحمول، والتى تم القبض فيها على «م. ع» وهى معدة برامج فى التليفزيون، وشقيقها مدرس الثانوى اللذين جمعا أموالهما من أهالى إمبابة لتوظيفها فى كروت الشحن، كما هو الحال مع نصاب الخانكة وطوخ الذى جمع أموال مودعيه بحجة توظيفها فى كروت شحن المحمول.

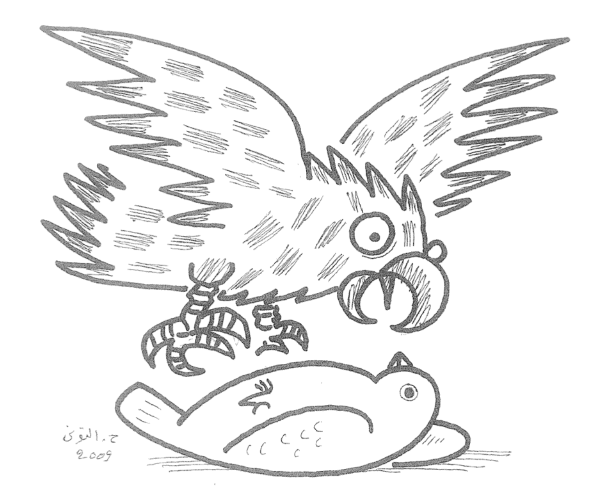
وأخيراً وليس آخراً تأتى قضية نبيل البوشى، والتى كان محورها شركة «أوبتيما» للأوراق المالية، والتى صدرت الأحكام بشأن هذه القضية مؤخراً.

هذه الحقائق والوقائع التى لا ينكرها أحد تطرح علينا التساؤلات الآتية:

- ما هو نشاط توظيف الأموال؟ وما هى آلياته وكيف يعمل؟ وما هى عوامل استمراره وانهياره؟
- ما هى العوامل التى دفعت إلى عودته مرة أخرى بعد اختفائه فى التسعينيات من القرن الماضى؟
- ما هى سلوكيات المشاركين فى هذا النظام - توظيف الأموال - وتلك الآلية سواء تعلق الأمر بسلوك أصحاب الفكرة والمنظمين لهذه الآلية - المجرمون - أو المشاركين فيه - الضحايا؟
- ما هى جذور هذا النشاط؟ ومتى بدأ تاريخياً؟ وما هى سماته؟ ولماذا يختفى ليعود من جديد؟

من هو بونزى وما هى آلياته؟

لقد كان أول من شد اهتمامى لآلية نشاط توظيف الأموال كتاب «كندلبرجر» أستاذ الاقتصاد بمعهد «ماساتشوستس للتكنولوجيا» بالولايات المتحدة، وهو كتاب يتناول تحليل الأزمات المالية وخصائصها ونمطها منذ القرن السادس عشر حيث بدأت الأزمة المالية الأولى وهى أزمة «التيوليب» فى هولندا، وعنوان الكتاب هو «هوس فهلع فانهيار»، وقد حاول هذا الكتاب تطبيق نموذج «هيمان مينسكى» فى الأزمات المالية وانتهى، إلا أن هذا النموذج هو النموذج الوحيد القادر على تفسير هذه الأزمات بل تكاد تتطابق مراحل آليات هذه الأزمات عبر التاريخ. وفى الفصل الخامس من كتاب «كندلبرجر» وعنوانه «الغش - Swindle» أشار «كندلبرجر» إلى حالات الغش والنصب والاحتيال التى تأتى مصاحبة للأزمات المالية سواء فى حالة صعودها أو انهيارها، ولعل من أشهر حالات الغش والنصب هذه ما يعرف الآن بنشاط توظيف الأموال.



ولقد أشار إليه كل من «كندلبرجر» و«مينسكى» تحت عنوان «نظام بونزى "ponzi Scheme"» أو آلية بونزى أو نظام بونزى "ponzi system"، أو حسابات بونزى «ponzi Accounts»، وذلك إشارة إلى ذلك الشخص الذى ارتبط هذا النظام باسمه منذ عشرينيات القرن الماضى، ومنذ ذلك الحين. أى منذ العشرينيات من القرن الماضى ـ تجرى الإشارة إلى هذا النوع من النشاط، وما يرتبط به من غش وتدليس ونصب تحت عنوان «آلية بونزى» وتشير إليه أغلب كتب ومذكرات التمويل تحت هذا الاسم «آلية بونزى» وكان على أن أستشير قاموس مصطلحات الأعمال الشهير لمؤسسة بارون والأهم هو البحث تحت عنوان «آلية بونزى» فى القاموس الاقتصادى «بلجراف» الخاص بمجال البنوك والتمويل ويتمثل نظام بونزى «Ponzi System» فى خلق أى كيان مؤسسى يقوم بتلقى الودائع من الأفراد مع وعد بدفع عائد، أو سعر فائدة مرتفع للغاية يفوق العائد الجارى أو سعر الفائدة السائد فى السوق على أن يتم دفع الفائدة المرتفعة فعليًا للمودعين القدامى من ودائع المودعين الجدد فى حين يعيش المحتال عيشة فاخرة من الودائع القديمة، ويمكن تعريف نشاط توظيف الأموال بأنه: أى نشاط استثمارى أو فرصة استثمارية غير حقيقية يتم دفع العائد للمشتركين القدامى من أموال المشاركين الجدد. وبطبيعة الحال ينهار النظام وتتداعى تلك الآلية إذا تراجعت المشاركات أو التدفقات الجديدة، بحيث لم تعد تكفى لدفع عائد المشاركين أو المودعين القدامى، أو إذا سحب المودعون ودائعهم... إلخ. ولكن طالما أن النصاب قادر على إقناع مشتركين جدد بالمشاركة فى النظام بحيث تكفى المشاركات الجديدة لدفع العائد المرتفع للمشاركين القدامى فلا توجد مشكلة فى استمرار الآلية إلى أمد بعيد وعبر فترة زمنية طويلة.

ضمان استمرارية «آلية بونزى»، إنما يتمثل إذا فى التدفق المستمر غير المنقطع لأعضاء جدد أو قادمين جدد إلى داخل النظام.

وتتشابه «آلية بونزى Ponzi» مع نظام «التمويل الهرمى» أو «الآلية الهرمية» «Pyramid Scheme»، وهو ما سوف نعود إليه فيما بعد عند شرح هذه الآليات وتلك النظم، وقد حاول «مينسكى» من جانبه أن يوسع من مفهوم «آلية بونزى» لتشمل حالات أخرى، على سبيل المثال حالة القرض المستمر، وهو سداد قرض قديم عن طريق قرض جديد، أى سداد الأصل والفوائد لقرض قديم عن طريق التعاقد على قرض جديد وتتمثل حالة «مينسكى» أن المدفوعات النقدية المطلوبة لسداد القرض تتم من خلال زيادة رصيد القرض القائم، هذه القروض لا تستند إلى أصول حقيقية أى أنها غير مضمونة بأصول حقيقية ولكنها مضمونة بديون أو قروض مستقبلية، وهذا هو القرض المستمر. ولكننا سوف نلتزم بالمفهوم التقليدى والشائع وهو دفع عائد وفوائد استثمارات قديمة غير حقيقية من المشاركات فى استثمارات جديدة، ولا ننسى هنا أن بونزى سنة ١٩٢٠ وقد وعد عملاءه بسعر فائدة نسبته ٥٠٪ على ودائع لمدة ٤٥ يومًا قام بدفعها فعلاً حسب وعده ولكن النظام انهار فى النهاية، فمن هو «بونزى» هذا؟ وما هى قصته؟

نشأة بونزى وحياته

هو «تشارلز كارلو بونزى» «Charles Ponzi» ولد فى بارما بإيطاليا عام ١٨٨٢، وعمل فى صغره فى إدارة البريد، ثم قبل بعد ذلك فى جامعة لاسبانيزا بروما، وخلال فترة الحياة الجامعية التى لم يهتم بها كثيرًا واعتبرها فترة إجازة. وهو المفهوم الذى كان سائدًا بين أصدقائه وشلته من أولاد الذوات فى الجامعة. على الرغم من تواضع نشأته وانتمائه للشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، وسرعان ما ترك الحياة الجامعية قبل استكمال دراسته واشترى تذكرة سفر على الباخرة الأمريكية «فانكوفر» المتجهة إلى بوسطن «بولاية ماساتشوستس».

وصل «بونزى» إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٣، يحمل فى جيبه دولارين وخمسين سنتًا، حيث خسر بقية أمواله فى لعب القمار على الباخرة من الأشغال والمهن فى الساحل الشرقى، حيث استقر فى مهنة «غاسل للصحون» فى أحد المطاعم الشهيرة، حيث كان يسمح له بالنوم ليلاً على أرضية المطعم، وقد نجح فى تحسين أوضاعه حيث رقى إلى وظيفة «نادل»، ولكنه فصل من عمله نظرًا لتلاعبه المالى مع بعض الزبائن.

وفى عام ١٩٠٧ انتقل «بونزى» إلى مونتريال بكندا وعمل كموظف على الشباك الجوشيه teller فى أحد البنوك التى نشأت حديثًا وهو «بنك زاروسى» Banco Zarossi والذى أنشأه «لويجى زاروس» لخدمة المهاجرين الإيطاليين إلى كندا وبصورة خاصة مونتريال. وبلغ سعر الفائدة الذى دفعه زاروس ٦٪ على الحسابات المصرفية وهو ضعف سعر الفائدة السائد فى ذلك الوقت، ولعل ذلك





زوجة أحدهم كانت تصنع شموع تورتة ـ كعكة ـ عيد ميلادها مستخدمة أوراق البنكنوت فئة الخمسين أو المائة جنيه

هو ما أدى إلى سرعة نمو البنك. وقد اكتشف «بونزى» أن البنك يعانى من مشاكل التعثر نتيجة لرداءة بعض القروض العقارية، كما اكتشف أن «زاروس» يدفع الفوائد على الودائع لا من خلال الأرباح المتولدة منه أو العائد على الاستثمارات ولكن عن طريق استخدام نقود الودائع والحسابات الجديدة. وقد أفلس البنك فى النهاية وهرب «زاروس» إلى المكسيك وبصحبته نسبة لا بأس بها من أموال البنك.

واستمر «بونزى» فى البقاء فى مونتريال لمدة زمنية محددة، حيث أقام فى منزل «زاروس» محاولاً مساعدة أفراد أسرة «زاروس» الذين تخلفوا فى مونتريال وكان خلال هذه الفترة يعانى من العجز المالى الشديد، وكان يحاول التخطيط للعودة مرة أخرى إلى الولايات المتحدة الأمريكية والبدء من جديد. وخلال هذه الفترة دخل «بونزى» إلى مكاتب أحد العملاء السابقين «لبنك زاروس» ولما وجد المكاتب خالية استخدم أحد دفاتر الشيكات وكتب لنفسه شيكاً بمبلغ ٤٢٣ دولاراً، حيث قام بتزوير إمضاء مدير الشركة، وقد اعترف بجريمته أمام البوليس، خاصة حينما واجهه البوليس بالقفزة الكبيرة فى إنفاقه على الكمبيالات، وقد ترتب على ذلك أن دخل السجن، حيث حكم عليه بثلاث سنوات أمضاها فى سجن «كويبل»، وكان السيد «بونزى» هو السجين رقم ٦٦٦٠ وبدلاً من القيام بإبلاغ أهله فى إيطاليا بهذه التطورات كتب إلى والدته ليخبرها أنه أخيراً حصل على وظيفة مساعد خاص لمدير سجن «كويبل» وفى أعقاب الإفراج عنه فى عام ١٩١١ قرر العودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنه اشترك فى منظمة لتهريب العمالة الإيطالية المهاجرة وعبر الحدود والمخالفة للشروط القانونية، وقد تم القبض عليه فى أطلانطا، حيث أمضى بسجنها عامين كاملين، وفى هذا السجن أصبح مترجماً لكبير الحراس فى السجن. وكان رئيس الحراس يحاول قراءة خطابات أحد قواد المافيا الإيطالية المسجون بسجن أطلانطا.

نظام أو آلية بونزى

حينما أفرج عن «بونزى» شد رحاله مرة أخرى إلى بوسطن، وهناك التقى بتلك الفتاة الإيطالية «روز جينكو» التى جذبتها شخصية «بونزى» بكل مكوناتها، وعلى الرغم من أن «بونزى» لم يبلغ «روز» بالفترة التى أمضاها بالسجون الأمريكية والكندية، فقد تكفلت والدته بهذه المهمة، مع ذلك زاد إصرار «روز» على التمسك بـ «تشارلز بونزى» حيث تزوجا عام ١٩١٨، وفى الأشهر التالية لزواجه عمل فى عدة وظائف متنوعة ومتفرقة قبل أن يدخل مجال الإعلان بفكرة عمل مجلة إعلانية تمول ذاتيًا بواسطة وحدات الأعمال، وترسل إلى الشركات العاملة فى القطاعات المختلفة. ولم تلق الفكرة رواجًا فى ذلك الوقت، ولكن بعد مرور عدة أسابيع تلقى «بونزى» خطاباً من إحدى الشركات الإسبانية متسائلة حول الكتالوج الإعلانى ووضعت الشركة داخل المظروف المرسل إلى «بونزى» كوبون يعرف باسم الكوبون الدولى للرد International Postal Reply Coupon (IRC) وهو شىء لم يره «بونزى» من قبل. وقد تساءل عنه «بونزى» ووجد أنه ينطوى على نقاط ضعف معينة تسمح له بكسب أموال لم يكن يتوقعها كما تمثل مصادر دخل لم تكن فى الحسبان.

وهدف «كوبون الرد الدولى» هو السماح لأى فرد أو مؤسسة ـ أى كيان مؤسسى ـ فى دولة معينة بإرساله إلى مراسل هذا الفرد أو تلك المؤسسة فى دولة أخرى لاستخدامه فى دفع مقابل رسوم بريد الرد أى استخدامه كبديل لطابع بريد يستخدم فى الرد. ففى الخطابات والمراسلات داخل ذات الدولة أى داخل الدولة الواحدة فإن استخدام طوابع البريد المحلية تكفى للوفاء بالغرض، ولكن طوابع البريد المحلية فى دولة لا يمكن استخدامها فى دولة أخرى. الكوبونات الدولية للرد (IRC) يتم تسعيرها على أساس تكلفة البريد فى دولة الشراء ـ شراء طابع البريد ـ، ولكنه يمكن مبادلتها بطوابع بريد لتغطية تكلفة البريد فى دولة الاستخدام أو الاستحقاق، إذا اختلفت هذه القيم أو هذه الأسعار فإن عملية المبادلة تنطوى على ربحية.

وقد ترتب على التضخم فى أعقاب الحرب العالمية الأولى تخفيض نفقات البريد فى إيطاليا إلى حد كبير وذلك مقوماً أو معبراً عنه بالدولار الأمريكى، بحيث انه يمكن شراء كوبون دولى للرد رخيص جداً فى إيطاليا ويتم مبادلته بطوابع بريد فى الولايات المتحدة بقيمة أعلى وتسير العملية على النحو التالى:

- ارسل نقوداً إلى الخارج.
- كلف مراسليك بشراء كوبونات دولة للرد.
- ارسل الكوبونات الدولية للرد إلى الولايات المتحدة الأمريكية.
- قم بمبادلة الكوبون الدولى بطوابع بريد بقيمة أعلى.
- قم باستخدامه أو بيع طوابع البريد.

ولقد ادعى «بونزى» أن الأرباح من هذه العملية بعد التكلفة وسعر الصرف تفوق نسبة ٤٠٠٪ وكان هذا نوعا من الـArbitrage وهو المرابحة أى الشراء بسعر مخفض والبيع بسعر أعلى وهو ما ليس مخالفًا للقانون، وقد لاحظ بونزى أن كوبون البريد قد تم شراؤه فى إسبانيا بحوالى سنت واحد بالعملة الأمريكية ولكن حينما تم تحويل هذه الكوبونات إلى طوابع فى أمريكا كان قادراً على الحصول على ستة طوابع بريدية سعر الطابع سنت واحد. وبدأ فى التفكير فيما يمكن أن يترتب على ذلك، تصور أنك تشترى طوابع بريدية فى إسبانيا قيمتها ١٠٠ دولار أمريكى وأنك تحاول تحويلها إلى طوابع بريد أمريكية فتكون قيمة الطوابع الأمريكية التى تم التحويل إليها ٦٠٠ دولار أمريكى، فإذا قمت ببيع هذه الطوابع إلى طرف ثالث أو قمت بتحويلها إلى نقود فإنك تحصل على ٦٠٠ دولار أمريكى.

وقد حاول «بونزى» خلق نظام للكسب السريع والوفير من خلال بيع طوابع البريد الدولية وتحويلها إلى

كان النشاط موجوداً طوال الوقت، ولكنه ساكن وخامد ينتظر اللحظة المناسبة للانقضاض وامتصاص مدخرات القطاع العائلى







ذكاء «بونزى» لم يسعفه، فقد خلق نظامًا كان ولابد إن آجلاً أو عاجلاً سينهار

طوابع بريد محلية، ولكنه لم يكن قادراً على تحريك هذا النظام بالكفاءة المطلوبة مما أدى إلى فشله، ويرجع هذا الفشل إلى أن إدارة البريد جزء من الجهاز الحكومى، وهو ما أخضعه للإجراءات الروتينية والبيروقراطية المعقدة، هذا بجانب التراخى والتعطيل المرتبطين بعملية تحويل العملة، حيث أدت هذه العوامل إلى استيعاب الجزء الأكبر من أرباح «بونزى». إلا أن هذا الفشل لم يكن ليحول دون دخول «بونزى» فى مشروع جديد ونظام وآلية جديدة.

آلية بونزى الجديدة

فى ٢٦ ديسمبر ١٩١٩ قدم بونزى طلبًا إلى كاتب المدينة لإقامة وحدة أعمال جديدة أطلق عليها «شركة تبادل الأوراق المالية Security Exchange Company»، وذلك للترويج لآليته أو نظامه، فقد وعد عملاءه بسعر فائدة - عائد - نسبته ٥٠٪ فى مدة تسعين يومًا، بل زاد على ذلك إذ أعلن عن استعداده للوفاء بالتزاماته فى ٤٥ يومًا، وهذا معناه باختصار شديد «ضاعف نقودك كل تسعين يومًا»، ولقد انتشرت القصة وبسرعة شديدة حول فكرة بونزى الجبارة، وخلال عدد قليل من الشهور امتدت طوابير المشاركين والمودعين أمام مكتبه فى بوسطن، حيث قام الآلاف من المواطنين بشراء السندات الاذنية لبونزى بقيمة تتراوح بين ١٠ آلاف و٥٠ ألف دولار. وهكذا استثمر البعض وحصلوا على العائد الذى تم الوعد به وهذه النقطة جوهرية فى نظام «بونزى»، ألا وهو المستثمرون الأوائل فهم الذين يحددون نجاح الآلية من عدمها نتيجة لممارستهم الفعلية فى الآلية وهكذا بدأت تزداد الطلبات على «بونزى» للمشاركة فى نظامه، ففى مارس ١٩٢٠ كان قد حقق ٣٠ ألف دولار، وفى مايو ١٩٢٠ بلغ ما تم الحصول عليه من ودائع ٤٢٠ ألف دولار، وبدأ «بونزى» فى إيداع أمواله فى «بنك هانوفر ترست Hanover Trust Bank»، على أساس أنه عند بلوغ حجم معين من الودائع فإنه يستطيع فرض إرادته على البنك، وفى يوليو ١٩٢٠ وصلت أموال وودائع «بونزى» إلى الملايين وبدأ الناس فى رهن منازلهم واستثمار مدخرات حياتهم فى مشروع «بونزى»، واتجهت رغبة أغلب المستثمرين إلى عدم قبض أرباحهم بل اتجهوا نحو إعادة استثمارها إيمانًا ببونزى ومشروعه. وطالما أن التدفقات الجديدة قادمة وبسهولة فإنه يمكن دفع العائد للمستثمرين القدامى. فطالما كانت التدفقات النقدية قادمة فإنه يمكن دائماً دفع العائد للمستثمرين الحاليين ولكن على أساس مخاطر رهيبة كامنة متمثلة فى تراكم الالتزامات على النظام البونزى.

وقد عاش «بونزى» عيشة الملوك وكبار الأثرياء، حيث قام بشراء الحلى الفاخرة لزوجته وشراء قصر فى بوسطن بحمام سباحة مكيف الهواء والماء وأحضر والدته من إيطاليا فى إحدى كبائن الدرجة الأولى بأكبر باخرة تسير عبر المحيط الأطلنطى. والأكثر من ذلك أن «بونزى» عومل كأحد أهم الأبطال والمشاهير كلما ذهب، حيث يتهافت المواطنون للسلام عليه والتحدث معه وتحيته.

الشك والانهيار

لكن الثراء السريع يجذب انتباه السلطات وقد بدأ الشك فى مدى تماسك «بونزى» وبدأت بعض المؤشرات تؤكد أنه سوف ينهار إن آجلاً أو عاجلاً، فقد تقدم أحد تجار الأثاث برفع قضية أمام المحاكم مطالبًا «بونزى» بدفع قيمة أثاث قام هذا التاجر بتوريدها لبونزى ولكنه تأخر عن الدفع وهو ما يشير إلى معاناة «بونزى» من السيولة اللازمة لشراء بعض السلع وامتناعه عن السداد. وقد بدأ ذلك يثير بعض الشكوك لدى عملائه وزبائنه، ولم تنجح هذه القضية، ولكنها تركت أثرًا متمثلاً فى بدء تساؤل العامة - الجمهور - والخاصة - المشاركين فى النظام - حول كيفية استطاعة «بونزى» فى زمن قصير نسبيًا التحول من حالة الفقر الشديد إلى هذا الغنى الفاحش، وقد دفع ذلك بعض المودعين إلى سحب ودائعهم والتخلص من سنداتهم، وقد قام «بونزى» بدفع مستحقاتهم وبروح طيبة وشجاعة بحيث توقفت تماماً عملية السحب من الودائع والهروب من شركة «بونزى»، بل على العكس عادت مرة أخرى طوابير المودعين والمستثمرين. ولكن هذه الحقيقة لم تحل دون قيام بوسطن بوست الجريدة اليومية بتكليف أحد أمهر محرريها ببحث هذا الموضوع والوصول إلى أعماق أسرار «بونزى»، كذلك بدأ التحقيق بواسطة المحامى العام المحلى ومساعدين وكان ضمن هؤلاء أحد وكلاء النيابة الذى كان على قناعة تامة بأن هناك خطأ ما وعيبا أساسيا كامنا فى نظام «بونزى». وقد بدأت النيابة العامة فى بحث ملفاته ولكنه حاول لكى يحول دون فحص دفاتره المحاسبية أن يوجه الأنظار وجهة أخرى إذ قدم عرضاً باستعداده للتوقف عن تلقى الودائع طوال فترة التحقيق وهو ما قبلته سلطة التحقيق وأجلت إلى حين فحص دفاتره.

وخلال هذه الفترة كانت هناك محاولات لبونزى للخروج من هذه المصيدة الذهبية التى شيدها لنفسه، ولكن الزمن - الوقت - لم يكن فى صالحه، ففى ٢٦ يوليو بدأت جريدة بوسطن بوست كتابة سلسلة من المقالات طرحت فيها عدداً من الأسئلة الصعبة حول نظام وآلية بونزى واستعانت الجريدة بأحد مشاهير المحللين الماليين ألا وهو «كليرنس بارون». صاحب جريدة ومؤسسة «بارون» فيما بعد - لفحص آلية ونظام بونزى، إذ لاحظ «بارون» أن «بونزى» بالرغم من دفعه عائداً عالياً للاستثمار لم يكن يستثمر فى شركته، هذا بجانب أن «بارون» أكد فى تحليله أنه لكى يتم تغطية الاستثمارات التى تقوم بها شركة «بونزى» لتبادل الأوراق المالية فإن ذلك يعنى وجود حوالى ١٦٠ مليون طابع «بريد دولى للرد» فى التداول، فى حين أن حجم



عاش «بونزى» عيشة الملوك وكبار الأثرياء، حيث قام بشراء الحلى الفاخرة لزوجته وشراء قصر فى بوسطن بحمام سباحة مكيف الهواء والماء



عودة نظام توظيف الأموال



الطوابع الدولية للرد المتداولة بلغ ٢٧٠ ألف كوبون. أى طابع بريد دولى.

ولا شك أن العائد على تداول طوابع البريد الدولية للرد عاليًا للغاية، إلا أن حجم المتداول منها كان قليلاً نظرًا لارتفاع تكلفة البنية الأساسية اللازمة لضمان كفاءة هذا النظام، بالإضافة إلى العقبات المتعددة أمام تنفيذه، ولعل أهمها ما يتعلق بالقيود والإجراءات البيروقراطية باعتبار جهاز البريد جهازًا حكوميًا.

ولقد ترتب على هذه القصص المتداولة بشأن «نظام بونزى» تفشى الهلع وبالتالى حمى الخروج من شركة تداول الأوراق المالية من خلال بيع سنداتها وسحب ودائع عملائها. وكان بونزى حذرًا وذكيًا إذ قام بدفع ما مقداره ٢ مليون دولار أمريكى للجماهير المزدحمة خارج مركز الشركة وتوزيع أكواب القهوة وحلوى الدونت وهو ما أدى إلى استعادة ثقة الجمهور به مرة أخرى، مما دفع بعض عملائه على ترك ودائعهم لدى الشركة.

ولكن ذكاء «بونزى» لم يسعفه، فقد خلق نظامًا كان ولابد إن آجلاً أو عاجلاً سينهار، فقد تدفقت إلى شركته أموال طائلة ولكن على حساب زيادة مديونيته بشكل رهيب وكان التصرف الطبيعى لمجرم كـ «بونزى» هو إعادة توطين نشاطه خارج نطاق السلطات الأمريكية، ولكن الغريب فى الأمر هو استمراره حيث كان واستمر فى الدفع. فقد كان يريد أن يظهر بمظهر الرجل الشريف صاحب الجدارة المالية العالية وطبقًا لمذكراته فقد كان يأمل أن يوظف الثروة التى تراكمت لديه فى أنشطة شرعية ويحقق دخلاً يدفع به عائدًا لكل من وثق فيه واستثمر فى شركته، ومن الأفكار التى طرحها تتمثل فى شراء سفينة حربية بمبلغ ٣٠٠ مليون دولار وتحويلها إلى مجمع تجارى عائم، وهو ما من شأنه تحقيق نشاط تجارى ناجح يقوم على تسويق المنتجات وطنية المنشأ وهو ما يعتبر تأكيدًا للوطنية الأمريكية، وهذه الأفكار مثل كل مشاريع بونزى كان من المستحيل تنفيذها. فلو حدث وتكون لديه ما مقداره ٣٠٠ مليون دولار من نظامه الخرب الذى شيده فإن مديونيته كانت ستصل إلى الحدود التى تحول دون بيعه لسلعة واحدة من هذه السفينة.

وقد استأجر بونزى شركة من شركات الدعاية والإعلان وهى شركة «ماك ماستر»، ولكن ماك ماستر سرعان ما تكونت لديه الشكوك حول «نظام بونزى» وحول دور كوبونات البريد الدولية للرد وحوله التحقيقات التى تقوم بها سلطات المدعى العام فى بوسطن معه، وفى حوار أجراه مع جريدة بوسطن بوسط سمى «بونزى» بأنه «رجل مال عبيط»، وقد عرضت عليه الجريدة. بوسطن بوست. خمسة آلاف دولار مقابل القصة الكاملة لبونزى، وفى المانشيت الرئيسى للجريدة صبيحة يوم ٢ أغسطس كان العنوان «ملاءة بونزى محل شك كبير». وفى العاشرة من أغسطس هاجمت السلطات الفيدرالية شركة تداول الأوراق المالية لبونزى وأغلقتها بالشمع الأحمر، كما أغلق «بنك هانوفر ترست» أيضًا. واستمرت مقالات البوست، حيث ذكرت إحدى المقالات سجل «بونزى» فى السجون وسلوكياته فى كندا، وفى ١٣ أغسطس تم القبض عليه، وبلغ عدد المستثمرين مع «بونزى» حوالى ١٧ ألف مستثمر قاموا باستثمار ما يقرب من عشرات الملايين من الدولارات وخسر الكثيرون بل أغلبهم خاصة الذين أعمتهم الثقة فى «بونزى».

السجن وما بعده

فى الأول من نوفمبر ١٩٢٠ اعترف بونزى بجريمة الغش وحكم عليه بالسجن ٥ سنوات فى السجن الاتحادى، وقد أفرج عنه بعد ثلاث سنوات ونصف السنة ليواجه تهمًا أخرى. وقد ثبتت إدانته وحكم عليه بالسجن تسع سنوات، وفى أثناء ترحيله إلى سجن الولاية استطاع الهروب واتجه إلى فلوريدا، حيث أنشأ نشاطًا جديدًا غير شرعى لبيع الأراضى فى فلوريدا، حيث تم اكتشافه سريعًا بواسطة سلطات الولاية، وللمرة الثانية استطاع الهروب إلى تكساس، حيث قام بتغيير شكله ومظهره وحاول العودة إلى مسقط رأسه فى إيطاليا على متن إحدى البواخر المتجهة إلى أوروبا، ولكن قبض عليه وتم إرساله إلى سجن ولاية ماساتشوستس لقضاء فترة العقوبة. وقد حاولت السلطات بكل جهد كشف حقائق هذا النظام «نظام بونزى» ولكن دون جدوى. وفى سنة ١٩٣٤ أفرج عنه وتم ترحيله فورًا إلى إيطاليا، لأنه لم يكن قد اكتسب الجنسية الأمريكية بعد، وحينما ترك السجن واجهته جماهير غاضبة تريد الفتك به.

وقد انتقل بونزى فى إيطاليا من مشروع مالى إلى مشروع مالى آخر ولكن دون جدوى، واشتغل أخيرًا فى البرازيل كوكيل لشركة الطيران الإيطالية «ألالوتريا» وهى الخطوط الوطنية الإيطالية فى ذلك الوقت، ولكن السلطات البرازيلية أغلقت وكالة الخطوط الإيطالية لاكتشافها استخدام هذه الخطوط لنقل معدات استراتيجية إلى إيطاليا.

وقد أمضى بونزى السنوات الأخيرة من حياته فى حالة فقر شديد وتعرض لأزمة قلبية سنة ١٩٤٨ فى ريودى جانيرو وتوفى فى أحد مستشفيات الأعمال الخيرية بها.

وفى الختام يمكننا أن نتصور كيف يعمل نظام أو آلية بونزى فى الواقع:

يقوم المستثمر «أ» بإيداع ١٠٠٠ دولار لدى صاحب المشروع ومروج النشاط «س» بناء على وعد من «س» بدفع ١٠٠٠ دولار، بالإضافة إلى ١٠٠ دولار فائدة أو عائد فى نهاية ٩٠ يومًا، وخلال التسعين يومًا يقوم «س» بإقناع «ب» و«ج» بالمشاركة فى النظام، حيث يدفع كل منهما ١٠٠٠ دولار إلى «س». وفى نهاية التسعين يومًا قد يطرح «س» على «أ» أن يدفع له الـ ١٠٠ دولار ويرد إليه الأصل وهو الـ ١٠٠٠ دولار، إلا أن الأمر الأكثر احتمالاً هو أن «س» سوف يدعو «أ» إلى إعادة استثمار الأصل وهو ١٠٠٠ دولار، بالإضافة إلى الفائدة ١٠٠ دولار فى مقابل ذات العائد أو فى مقابل عائد أعلى فى نهاية التسعين يومًا الجديدة.

بعد ذلك يقوم «أ» و«ب» بناء على قناعاتهما بأنهما حصلا على عائد مجز بتجنيد مستثمرين أى مشاركين جدد فى المشروع. وبهذه الطريقة يستطيع «س» أن يجمع رصيدًا كبيرًا من الأموال يمكن أن يستخدمها فى دفع الأصل بالإضافة إلى العائد لهؤلاء الذين يرغبون فى الخروج من النظام. ويستطيع «س» أن يستمر لفترة زمنية طويلة يجمع خلالها أموالاً طائلة قبل إعلان انتهاء المشروع أو النظام إما عن طريق الاختفاء والهروب مع كل الأموال التى لديه أو عن طريق الإعلان أن الاستثمارات قد فشلت لأسباب تتعلق بطبيعة النشاط أو الاستثمار.

العوامل التى تدفع إلى نشاط توظيف الأموال واستمراره

أولاً: التضخم الجامح: فالتضخم هو غول يأكل القوة الشرائية للنقود ويدفع إلى تدهور الدخل الحقيقى ومن ثم فهناك ميل قوى نحو البحث عن مصادر بديلة للدخل.

ثانيًا: ضعف العائد فى الأوعية الادخارية المحلية المتاحة: مما يدفع المدخرين الصغار والمتوسطين إلى البحث عن بديل قوى وقت التضخم، مما قد يوقعهم فى مصيدة النصابين. صحيح أن هناك قنوات استثمارية متاحة ذات عائد أعلى قد يصل إلى ٥٪ شهريًا فى مجال الاستثمار المباشر مثل مصانع الملابس الجاهزة الصغيرة ومحلات البقالة ومصانع قطع الغيار، إلا أن هذه الاستثمارات لها متطلبات خاصة وتحتاج إلى فترة تفريغ ولا يستطيع القيام بها الأرامل وأصحاب



الدخول الثابتة من الموظفين والمدرسين الذين تراكم لديهم مدخرات من العمل فى البلاد العربية فى الخليج.

ثالثًا: النصب والطمع: أو كما يقول البعض إذا التقى نصاب مع طماع - جشع - فإن النتيجة تكون شركة لتوظيف الأموال، أما الجانب الأول وهو النصب والغش فإنه ينبت ويترعرع فى بيئة تضعف فيها هيبة السلطة وتتراخى سلطة النظام القضائى وتتعقد إجراءاته ويظهر الضعف فى جوانب كثيرة منه يستطيع النصاب أن ينفذ منها. فالمجرم خاصة فى الجريمة المالية يقارن بين التكلفة أى المخاطرة والعائد المتوقع، أما العائد فهو معروف، وأما التكلفة فتتمثل فى المخاطرة فى أن تكتشف الجريمة ويتم القبض على الجانى، وبالتالى كلما كثرت الفجوات القانونية - وهى لا توجد إلا فى نظام قضائى ضعيف - كلما استطاع النصاب أن يمضى بجريمته. أما الطمع والجشع هى صفات إنسانية يتولد عنها سلوك تغذيه وتدفع إليه البيئة السائدة، خاصة بيئة الربح السريع وتكوين الثروات بلا جهد يذكر من جانب نشاط عوامل الإنتاج المحلية.

رابعًا: الإقناع والمصداقية الظاهرة: ونجاح نشاط توظيف الأموال يتوقف على القدرة على الإقناع حتى يمكن تجنيد مشاركين أو مستثمرين جدد ويتولد الإقناع عن طريق جميع الوسائل والأدوات التى تؤكد مصداقية النظام لعل من أهم هذه المؤشرات على المصداقية. ومن ثم تأكيد القناعة بالنظام هو إقناع المستثمرين الأوائل وتعميق الإيمان لديهم عن طريق الدفع الفورى لمستحقاتهم بالنسبة المتفق عليها وفى الموعد المحدد إذ إن ذلك هو السبيل الوحيد لإقناع المستثمرين الجدد.

خامسًا: العمل على إشراك بعض المشاهير وذوى النفوذ والسلطة فى النظام: لإضفاء صفة الجدية والاحترام والمصداقية عليه. ونحن نعرف أن بونزى قد أقنع بعض العاملين بإدارة شرطة بوسطن وبعض العاملين بالسلك القضائى بالمشاركة فى النظام، كما نعلم أيضًا أن ريان المنصورة قد أقنع بعض مشاهير الفنانين ولاعبى كرة القدم بالاشتراك معه وهو ما دفع عناصر كثيرة نحو الانضمام.

ومن القضايا المهمة فى مجال توظيف الأموال والنظام الهرمى ما تقوم به السلطة القضائية بمدينة ساكرمنتو عاصمة ولاية كاليفورنيا سنة ١٩٩٥ - ١٩٩٦، حيث نشاط نظام مثل نظام بونزى كان ضمن المشتركين فيه ٦٧ موظفًا من العاملين فى إدارة شرطة ساكرمنتو منهم ٤٥ ضابطًا، وقد أطلق على هذا النظام «نادى الحرية» للاستثمار. وقد كان المروج الأساسى لهذا النظام البونزى زوجات أحد كبار ضباط بوليس ساكرمنتو، وقد تم اكتشافه وبسرعة حيث انهار النظام فى النهاية. ولعل أحد أهم أسباب نجاح هذا النظام هو اعتقاد الجميع بمشروعية هذا النظام، وعدم مخالفته للقانون. ■

مصادر هذا المقال:

1- Charles. Kindel Berger. (Manias. Panics and Crashes). A History of Financial Cuises Nnew Yaek 2000, Chapter (5).
2- Zackoff, Mitchell. (Ponzi-Scheme: The True Story of Finamcial Legend) Random House, Nnew Yaek 2005
3- Firz Patrick, Robert. L. and Jayce Reynolds. (Falseprofits - Seeking Financial and Spritual Delivesance in Multi-Level marketing and Pyramid Schemes). Chaslotle. M. C. Heraled Press, 1994
4- Walsh. James. (You Cannot Cheatan Honcst Man: Haw Ponzischemes and Pyramid Fiauds Wail and Why they are Lommon than ever) (Merilt Publishing 1998).



ألف حكاية وحكاية

من الأدب العربى القديم

«هذه مجموعة من الحكايات المشرقة، والطرائف المونقة الشائقة، تخيرنا جواهرها من مُتَخيَّر جواهر الأدب الإسلامى، ومحصول جوامع البيان العربى.

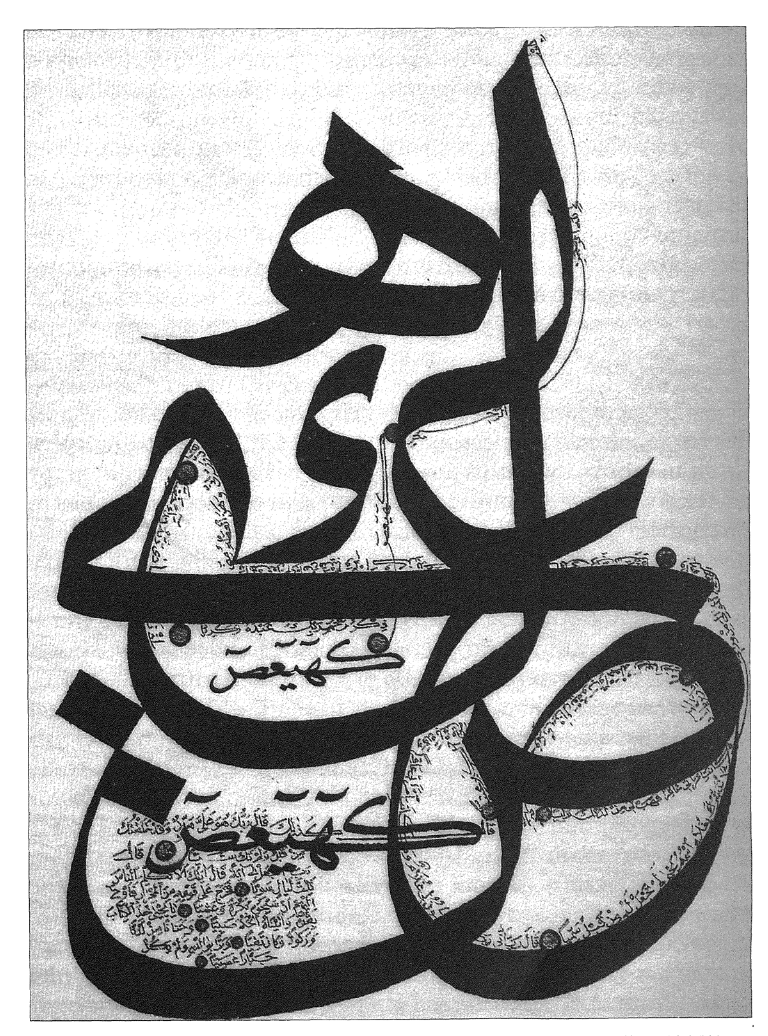
وليس لى فى إعداد الكتاب من الافتخار، أكثر من حسن الاختيار. فإن استجاد قارئُه ما استجدت، واستحسن ما أوردت، ووجد فى ثماره من المتعة بعض ما وجدت، أكون قد وُفقت إلى ما قصدت، وبلغت ما أردت».

بهذه العبارات المسجوعة قدم حُسين أحمد أمين لهذا الكتاب الشيق الذى أعادت «دار الشروق» إصداره فى القاهرة قبل عشر سنوات بعد أن كانت قد أصدرت طبعته الأولى فى بيروت قبل سنوات طويلة.

الكتاب كما يتضح من مقدمته يجمع حكايا ونوادر جمعها مؤلفه من كتب التراث العربى، وكل حكاية يصحبها رسم بريشة الفنان حلمى التونى. ويبدو أن الكتاب الذى يتضمن مائة طرفة، كان بداية لمشروع يستهدف استكمالها فى سلسلة تضم ألف حكاية وحكاية.






كهيعص
كهيعص

دين.. جغرافيا.. أم هوية جماعية؟!!

الإسلام.. إشكالية المصطلح (١)

كان لبعض معانى ودلالات الإسلام الجديدة أثر كبير على الفكر السياسى والاجتماعى، وكذلك على السياسات المحلية والعالمية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وربما يكون لها أثر أكبر فى القرن الحادى والعشرين



جوزيف مسعد

لعل من أهم الصعوبات التى تواجهنا عند تحليل ما أصبحت تعنيه وتدل عليه كلمة «الإسلام» منذ القرن التاسع عشر هو غياب الإجماع حول ماهية الإسلام فى الواقع. فهل يسمى الإسلام أحد الأديان أم يسمى موقعاً جغرافياً أم هوية جماعية؟ وهل هو عبارة عن مفهوم أم عن مصطلح تقنى أم هو دلالة أو تصنيف؟ ولعل ما يزيد غياب الوضوح تعقيداً عما إذا كان يمكن للإسلام أن يكون كل هذه الأشياء مجتمعة وفى نفس الوقت، هو حقيقة أن الإسلام قد اكتسب معانى ودلالات لم يكن يتوافر عليها مسبقاً. فقد بدأ المستشرقون الأوروبيون والمفكرون العرب والمسلمون باستخدام «الإسلام» فى صياغات متعددة اعتقاداً منهم بأنه يحيل إلى فهم بديهى لا يعوزه التحديد ولا التعريف. فلم يعد «الإسلام» عند هؤلاء المفكرين الاسم الذى أطلقه القرآن على الدين (وهى كلمة تساء ترجمتها إلى اللغات الأوروبية على أنها تعنى religion والذى له تاريخ مختلف) الذى يشير إلى الإيمان بالله كما نشره الرسول محمد فحسب، وإنما يدل كذلك على تاريخ الدول والممالك المسلمة، والأعمال الفكرية المختلفة فى مجالات الفلسفة والفقه، وعلم الكلام، والطب، والأدب، والعلوم المختلفة، إضافة إلى الممارسات المطبخية والجنسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والطقوسية والأكاديمية والزراعية والمدنية التى مارسها المسلمون منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع عشر وما تلاه، بل أكثر من ذلك بكثير. فما هى المشاريع الحداثية والمحاولات الفكرية والنقدية، وأنماط السياسة والحياة السياسية، والروحانية، والممارسات الاقتصادية والثقافية التى تولدها معانى الإسلام هذه ودلالاته، وما هى الأنماط التى تقوضها ؟

لقد كان لبعض معانى ودلالات الإسلام الجديدة أثر كبير على الفكر السياسى والاجتماعى، وكذلك على السياسات المحلية والاجتماعية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وربما يكون لها أثر أكبر فى القرن الحادى والعشرين. وتكمن أهمية أثر هذه المعانى على السياسة والمجتمع فيما أدت إليه من تحول الإسلام إلى «ثقافة» و«حضارة» و«تراث ثقافى»[٢] و«جهاز»[٣] و«منهج»[٤] و«برنامج»[٥] وكذلك إلى نظام أخلاقى وصيغة للسلوك العام، وشيفرة للباس المجنسن، ومبادئ مصرفية، ونمط حكوماتى. وقد أصبح الإسلام يستخدم كمجاز مرسل: فقد أصبح الفقه والكلام، وهى علوم أسسها مفكرون مسلمون، والشريعة، وهى مصطلح يتصارع على معانيه الكثيرون حيث يشير عادة إلى مجموعة من الآراء والتأويلات، ينظر لها على أنها أجزاء مكونة للإسلام كما يمكن لمصطلح «إسلام» أن ينوب عنها[٦].



وبينما يمكننا تحديد تحول «الإسلام» إلى «ثقافة» و«حضارة» بسهولة نسبية نتيجة مركزية هذين المعنيين عند المستشرقين والمفكرين العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر، إلا أن تحديد عملية إنتاج معانى ودلالات الإسلام الأخرى تظل أقل وضوحاً. ومع ذلك، فمن الضرورى أن نعى تاريخ مضاعفة معانى الإسلام كى نفهم ما أصبح الإسلام عليه فى أجزاء عالم اليوم التى تحوى شعوباً وقوى سياسية واجتماعية ترفع لواء هذا النمط أو غيره من الإسلام، وكذلك فى الأجزاء الأخرى من العالم التى تحوى شعوباً وقوى سياسية واجتماعية ترى «الإسلام» على أنه آخرها، بغض النظر عن كونها تعارضه أو لا تعارضه. أما الحرب القائمة اليوم، فلا تمثل فى الواقع جزءاً من العملية الإنتاجية التى وهبت الإسلام معانيه ودلالاته الجديدة فحسب، بل أيضاً هى جزء من عملية ثانية مرتبطة بالأولى تهدف إلى التحكم بعملية حرف المصطلح كى يدل قصراً على معان ودلالات معينة، فيما هى تنأى به عن معان ودلالات أخرى. وهكذا أصبح الإسلام يعارض على أنه نقيض مفاهيم معينة (مثل «الغرب»، «الليبرالية»، «الفردانية»، «الديمقراطية» أو «الحرية») لا مفاهيم أخرى (مثل الاضطهاد، والدكتاتورية، والظلم).

لقد برزت نزعتان دينيتان وفكريتان فى القرن التاسع عشر بين المفكرين العرب والمسلمين والمستشرقين الأوروبيين حيث قدموا الحجج على توافق أو عدم توافق الإسلام مع الحداثة والتقدم الغربى. ونتج عن هذا أن أخذت الكلمة أو بالأحرى الاسم «إسلام» باستحضاره فهماً ومعنى مباشراً، وكأنما كان هذا هو معناه دائماً فى الماضى. وقد موضع مشروع التفكير فى «الإسلام» بطرق جديدة فى السياق السياسى لصعود الفكر الإمبريالى الأوروبى وتوسعاته الجغرافية وما لازمه من ضعف السلطة الإمبراطورية العثمانية. ولكن الإسلام الذى أشار له المفكرون الأوروبيون وغير الأوروبيين كان مفهوماً أوسع، ويتضمن ظواهر كان يعتقد حتى ذلك الزمان بأنها خارج نطاقه، حيث لم يكن الإسلام البتة هذا المصطلح الذى يتضمن كل هذه المعانى والدلالات التى صنعها القرن التاسع عشر به، بل، كان، أى الإسلام، على النقيض من ذلك، أكثر تحديداً وأكثر تعييناً مما أصبح يعنيه ويدل عليه.

وثمة بعد آخر لاستخدامات مصطلح «الإسلام» بعد القرن التاسع عشر لم يقتصر على تعاظم الدلالات فحسب، بل أيضاً على أن الدلالات المتعاظمة هذه باتت تستخدم لا من قبل مفكرين مختلفين ونزعات فكرية وسياسية مختلفة، بل تستخدم من قبل كل مفكر وكل نزعة. فإن المستشرقين الأوروبيين والعلمانيين العرب من مسيحيين ومسلمين، والمفكرين الدينيين ومن بعدهم الإسلاميين، ودول الاستقلال ما بعد الكولونيالية التى تعرف نفسها بأنها مسلمة أو إسلامية ومعارضيها من الدول الغربية والعلمانية يستخدمون جميعاً مصطلح «الإسلام» كل على شاكلته وبطرق شتى للإشارة إلى سلسلة من الأشياء المختلفة. وقد زلزلت المضاعفة الإنتاجية للدلالات التى أخذ الإسلام يكتسبها المعانى التى كانت له قبل هذا التحول وبعده، حيث إنه لم يعد من الواضح فى الكتابات الحديثة عن الإسلام أى دلالات يحظى بها فى أى نص. بل على النقيض من ذلك تماماً، يبدو وكأن الإسلام يشير إلى كل هذه الدلالات مجتمعة فى ذات النص وعبر النصوص المختلفة، مما يحيل الإسلام إلى ما يسميه علم المنطق catachresis بمعنى أن دلالته دائماً هى الدلالة الخطأ.

وقد كان التحليل النفسى والمفكرون التحليلنفسيون الذين بدأوا فى التفكير مؤخراً فى موضوع اسمه «الإسلام»، مشاركين نشطين فى هذه العملية لمضاعفة المعانى والدلالات والأضداد دون أدنى تساؤل ذاتى أو تحليل لما يقومون به. فلم يتخذ التحليل النفسى تاريخياً الإسلام كموضوع للدراسة أو كإشكال. وفيما عدا إشارة عابرة لفرويد فى كتابه **موسى والتوحيد** بأن «تأسيس الدين المحمدى» هو «إعادة مختصرة للدين اليهودى، والذى انبثق عنه كمحاكاة»، فلم يكتب إلا القليل عن الموضوع[٧]. ومن الملاحظ أن الدراسات التحليلنفسية للأديان قد خلت فى معظمها من أى ذكر للإسلام، وهو ما ينطبق كذلك على الدراسة المبكرة لإريك فروم حول الموضوع، والتى لا يذكر فيها الإسلام رغم معالجته للمسيحية واليهودية و«البوذية» و«الهندوسية»[٨].

وقد اهتم المفكرون العرب بالتحليل النفسى مبكراً وخاصة بدراسة اللاشعور أو اللاوعى[٩]، أما المحللون النفسانيون العرب الذين درسوا فى فرنسا وبريطانيا وباشروا عملهم

العيادى وتدريسهم الجامعى فى الجامعات المصرية فى ثلاثينيات القرن المنصرم. فقد قاموا بترجمة أعمال فرويد وغيره من المحللين النفسانيين[١٠]. إلا أن أى أحد منهم لم يحاول استخدام المنهج التحليلنفسى لتطبيقه على القرآن، أو سيرة الرسول، أو حتى على الإسلام بذاته[١١]، بل استخدموه للتحليل الثقافى لمواضيع مثل شخصيات تاريخية علمانية كالشاعر العباسى أبى نواس[١٢]، أو لتحليل الأدب العربى الحديث، لاسيما الرواية[١٣]، أو حتى لتشخيص «العصاب الجماعى» الذى زعم أحدهم بأنه أصاب المفكرين العرب المعاصرين الذين يكتبون عن التراث والحداثة[١٤]. وفى هذا السياق كتب الكاتب المغربى عبد الكبير الخطيبى أنه «باختصار يمكننا القول إن الإسلام هو فراغ خال فى نظرية التحليل النفسى»[١٥]. ومع أن أدبيات التحليل النفسى، لاسيما أعمال فرويد، قد تُرجمت إلى العربية وتعامل معها المفكرون العرب من أرجاء العالم العربى بجدية، إلا أن كتب فرويد عن الدين والحضارة (**مستقبل وهم، قلق فى الحضارة، وموسى والتوحيد**) كما ذكر مترجمها إلى العربية جورج طرابيشى، قد وصلت إلى المكتبة العربية متأخرة بسبب المواضيع التى تداولها[١٦]. كما يضيف طرابيشى فى مقدمته لترجمة كتاب **مستقبل وهم** والتى كتبها عام ١٩٧٤، بأن قراء فرويد فى الغرب قد فشلوا كذلك فى تقدير أهمية هذه الكتب بسبب المواضيع التى تتداولها.

إلا أنه قد برزت مؤخراً عدة محاولات تحليلنفسية للتقييم النقدى لا للإسلام كدين أو لأدبياته المقدسة وتراثه الثيولوجى فحسب، بل أيضاً للحركات الإسلامية المعاصرة والتى غالباً ما تحسب على أنها «الإسلام» ذاته. وقد بدأ المحللون النفسانيون العرب والمفكرون العرب الذين يستخدمون منهج التحليل النفسى، ومن أبرزهم مصطفى صفوان (مصرى)، وفتحى بن سلامة (تونسى)، وعدنان حب الله (لبنانى)، وعبد الكبير الخطيبى (مغربى)، وجورج طرابيشى (سورى)، وهم جميعاً من الذكور ويعيشون فى فرنسا ويكتبون بالفرنسية بالتركيز على الإسلام (باستثناء طرابيشى الذى يكتب بالعربية عن الأدب العربى والمفكرين العرب)[١٧]، يكتبون عن الصلة بين الإسلام والتحليل النفسى فى سياق ظهور الإسلامويات، وهى الظاهرة التى يبدو أنها أطلقت العنان لمداخلاتهم[١٨]. وقد كان عبد الكبير الخطيبى أول من بت فى الموضوع، بداية فى نص كتبه عام ١٩٨٤ ونشره عام ١٩٨٨ عن الرسالة النبوية[١٩]. كما عاد الخطيبى مرة أخرى إلى نصه وخلاصاته من منظور أكثر تحليلنفسى فى محاضرة ألقاها عام ١٩٨٧ فى مؤتمر كان بن سلامة قد نظمه تحت عنوان «مسألة التحليل النفسى فى محيط الإسلام» والذى عقد فى الكلية العالمية للفلسفة فى فرنسا Collège international de philosophie فى آيار/ مايو ١٩٨٧ وقد نُشرت محاضرة الخطيبى وأوراق المؤتمر الأخرى فى عام ١٩٩١ فى العدد الأول من مجلة Cahiers Intersignes والتى يحررها بن سلامة. ومن النقاط المهمة التى أثارها الخطيبى هى فرضيته عن «تضحية» الرسول «بتوقيعه» على القرآن ككتاب لله. هذه التضحية، كما يدعى الخطيبى، كانت الشرط الذى جعل محمداً نبياً[٢٠]. ولم يأت الخطيبى على ذكر الحركات الإسلامية المعاصرة ولا الإسلاميين فى هذه النصوص[٢١].



أما مقاربة الكتاب الآخرين، كما سنرى، فتتسم بإدراك «الإسلاموية» على أنها «عودة المكبوت» لشىء كان عليه أن يختفى ويزول، حسب رأيهم، منذ عهد بعيد. فيقول بن سلامة صراحة: «اعتقد هذا الجيل (من المفكرين العرب والمسلمين) الذى فتح عينيه على نهاية الاستعمار وبداية إقامة الدولة الوطنية أن قصته مع الدين قد ولت، وأنه لن يثار أبداً فى المستقبل كمسألة فى تنظيم المجتمع»[٢٢]. أما المفكر التحليلنفسى وعالم الإناسة الجزائرى مالك شبل والذى يعيش كذلك فى فرنسا ويكتب بالفرنسية، فيقول دون تردد بأن الإسلاموية كـ «صحوة لاهوتية» هى عبارة عن «عودة للمكبوت. وما هو مكبوت، له دائماً صلة بما هو طفولى. ما يعيشه الإسلام فى الوقت الحالى هو بمثابة عودة لطور الطفولة»[٢٣]. أما عدنان حب الله فيتحدث عن «استيقاظ» الإسلام لمواجهة أخطار محتملة[٢٤]. ولكن ما لم يفكر به فى هذه الطروحات هو إمكانية أن تكون «عودة المكبوت» هذه بمثابة وصف لقلق هؤلاء المفكرين وليست، فقط أو بالضرورة، وصفاً لقلق غيرهم من المسلمين والإسلاميين. حيث تنكأ هذه «العودة» من جديد مشهد الصدمة لدى هؤلاء المفكرين بديمومة الإسلام لا كدين (religion) فقط فى حياة العرب والمسلمين؛ مما يتسبب لمفكرينا التحليلنفسيين بـ «الحرج» أو «العار» أمام نظرائهم الأوروبيين وما هو أنكى من ذلك، أمام ذواتهم المؤوربة[٢٥]. وبالفعل تكشف كتابات هؤلاء المفكرين عن جرح نرجسى عميق يعانون منه كونهم عرباً ومسلمين، وكعرب ومسلمين مؤوربين ترعرعوا فى عصور تحديثية هدفت إلى الأوربة كهدف غائى للحداثة، فقد وجدوا أنفسهم فجأة يعيشون فى عصر أخفق فيه مشروع الأوربة نتيجة «لعودة» الإسلام على شاكلة الإسلامويات. ويبرز من بين هؤلاء المفكرين فتحى بن سلامة الأكثر طموحاً من ناحية الالتزام والاهتمام الجدى بالتفاصيل وعمق الفكر والحماسة. ولما لتحليلاته من أهمية، فسوف أناقش كتابات بن سلامة بتفصيل أكثر من غيره من المفكرين فى محاولة لفهم الآليات النفسانية والفكرية التى تعمل فى فكره حول هذه الصلة غير المفكر فيها بين تحليل نفسى مشيئ وإسلام مشيئ بدوره.

يمكن اعتبار كتاب بن سلامة La psychanalyse à l'épreuve de l'islam والذى ترجم فيما بعد تحت عنوان «الإسلام والتحليل النفسى» أكثر الدراسات جدية حول إحدى العلاقات الممكنة بين تحليل نفسى معين مع «إسلام» معين، بمعنى أن يضع هذا التحليل النفسى ذاته (أو يوضع) تحت اختبار الإسلام أو أن يقف هذا التحليل النفسى أمام اختبار أو محنة الإسلام. يكتب بن سلامة كتابه وكأنه تذييل لكتاب فرويد موسى والتوحيد، على نسق «محمد والتوحيد». فى الحقيقة، فهذه هى المحاولة الثانية لبن سلامة للقيام بهذه الدراسة. فقد كان كتابه الأول الذى تعاطى مع «الإسلام» وعنوانه La nuit brisée (الليلة المهشمة) وترجم تحت عنوان ليلة الفلق وصدر عام ١٩٨٨ يطرح ذات المشروع ولكن بوضوح وصراحة أقل. أما كتاب الإسلام والتحليل النفسى، فهو محاولة ثانية أكثر عمقاً، أو هو بمثابة إعادة، للتعاطى مع المشروع ذاته. ويعزز الكتاب اعتماد بن سلامة على كتاب **موسى والتوحيد** وهو الكتاب المقدس التحليلنفسى والفرويدى الذى يستهدى به مشروعه.

تتضمن الإنجازات الرائعة لكتاب بن سلامة استكشافاته لدور إبراهيم وإسماعيل كجد وأب العرب على الترتيب، والحجة التى يطرحها بأن القرآن، شأنه شأن التوراة من قبله، قد فرض شخص إسماعيل غير العربى (حيث كانت هاجر المصرية أمه وإبراهيم العبرانى هو أبوه) على النسب العربى، وهو نسب لم يرفضه عرب ما بعد الإسلام، بالرغم من أنه لم يكن لإبراهيم أو لإسماعيل أى وجود فى الحكايات العربية عن عالمهم قبل اللحظة القرآنية. هنا يبدو وكأن بن سلامة يتجاهل حقيقة أنه كان هنالك فعلاً وجود لإبراهيم وإسماعيل لدى القبائل العربية اليهودية (والتى يبدو أن بن سلامة ينكر بأنها عربية) بخلاف القبائل العربية الوثنية. وبعكس موسى فرويد والذى كشف، بعكس ما تقوله الكتب المقدسة والتعاليم الثيولوجية اليهودية، على أنه مصرى غريب عن شعبه المختار، فإسماعيل بن سلامة، وهو ليس بالنبى الرئيس لدعوة محمد، لا يكشف عن أنه غير عربى، حيث إن نسبه غير العربى واضح بجلاء فى القرآن والثيولوجيا الإسلامية. فما يريد بن سلامة فهمه هو تحليل علاقة عدم عروبة إسماعيل هذه بمسألة الهوية والأمومة كى يحاجج بأن هاجر «مكبوتة» فى الإسلام والثيولوجيا الإسلامية لصالح سارة دون أى انحراف عن الحكاية اليهودية.

يبدو هنا أن مناقشة بن سلامة قريبة من قراءة إدوارد سعيد الهامة لموسى فرويد على أنها دعوة معادية للقومية ورافضة للجوهرانية وتجانس المجموعات كخرافات تأسيسية لكنها ضرورية. ويخلص سعيد فى مناقشته لموسى فرويد إلى الآتى: «بمعنى آخر، لا يمكن للهوية أن يفكر بها وأن يعمل بها على حدة؛ فهى لا تستطيع أن تكون أو أن تتخيل نفسها دون ذلك الصدع أو القطيعة الجذرية الأصلية التى ترفض أن تكبت، لأن موسى كان مصرياً وبالتالى كان دائماً خارج الهوية التى وقف وعانى داخلها الكثيرون وربما فى النهاية انتصروا»[٢٦]. بخلاف سعيد، يريد بن سلامة أن يقرأ كبت هاجر على أنه ملهم نظرة «الإسلام» إلى النساء وإلى شخص الأم بشكل خاص: «لقد ولد الإسلام من الغريبة فى أصل التوحيد، وظلت هذه الغريبة غريبة فى الإسلام»[٢٧].

لا يقتصر نقاش بن سلامة على الأبوة والأمومة ومسألة الأصول فى القرآن

بدأ المستشرقون الأوروبيون والمفكرون العرب والمسلمون باستخدام «الإسلام» فى صياغات متعددة اعتقاداً منهم بأنه يحيل إلى فهم بديهى لا يعوزه التحديد ولا التعريف



وتفسيراته الثيولوجية المتعاقبة، بل يستحضر بن سلامة استنتاجاته لتطبيقها على الواقع الراهن. توضح قراءة كتابه بأكمله بأن بن سلامة إنما يقوم بمشروع حفريات فى محاولة للإجابة على المزاعم التى تقدمها الكثير من الإسلامويات المعاصرة، ويقدمها أعداؤها أيضاً، عن الإسلام والأصول الإسلامية. ولكن، وفى سياق مناقشته للإسلامويات المعاصرة، لا يتعاطى كتاب بن سلامة كثيراً مع الفكر والمفاهيم التحليلنفسية بل يتحرك باتجاه النقد الليبرالى المرتكز على مفهوم الفرد وحرية الفكر والتسامح وفصل الدينى والسياسى بعضهما عن بعض.

يعى بن سلامة على المستوى التعريفى بأن الإسلام متعدد وبأنه دائماً وأبداً «إسلامات»، إلا أنه، مع ذلك، وفى لحظات حاسمة فى مجرى سرده، تصبح هذه الإسلامات المتعددة إسلاماً واحداً يدمج مع «إسلاموية» مفردة يمكن النطق باسمها، وكاسم يجب قراءته دائماً تحت الحذف. إنى مهتم هنا بالسياق الأيديولوجى لهذه الزلات الواعية واللاواعية وبالفلسفة السياسية والتفاعلات النفسانية التى تتسبب بها. فبالرغم من أن بن سلامة لا يُعرف الإسلام فى كتابه، إلا أنه يزودنا فى مقال لاحق نشره بعد الكتاب بمعنيين له، حيث يطرح أن كلمة إسلام «قد جمدت فى معنى لاهوتى على أنها «التخلى عن النفس لله» (un abandon à Dieu)، وأن أصلها اللغوى يحدد هذا الفعل على أنه «تخليص النفس بعد التخلى عنها»[٢٨]. والأخير هو أحد المعانى الممكنة للكلمة ولكن ليس بالضرورة معناها المباشر، حيث إن معنى كلمة إسلام الأكثر شيوعاً فى العربية هو «تسليم النفس لله» وليس التخلى عنها، أو حسب الترجمة الاستشراقية الدارجة «الخضوع لله»، والذى يدعى بن سلامة أنه المعنى اللاهوتى والثيولوجى للكلمة فى «الإسلام»، وحتى عندما يذكر معانيها الأخرى كالخلاص مثلاً؛ فإنه لا يأتى على ذكر «التسليم» كمعنى محتمل لها[٢٩]. وبينما يدعى بن سلامة أن الإسلاميين هم الذى يريدون تغيير معنى الإسلام إلى الخضوع، فهو يشارك ولو بتردد فى هذا المشروع عندما يدعم المعنى الاستشراقى للإسلام على أنه خضوع، وذلك باصراره على أن «إسلاموية الجماعات والمؤسسات اليوم هى الخضوع (soumission) لدين الخضوع»[٣٠]. مع أنه ليس ثمة صلة جذرية بين كلمة «خضوع» وكلمة «إسلام» فى العربية البتة.

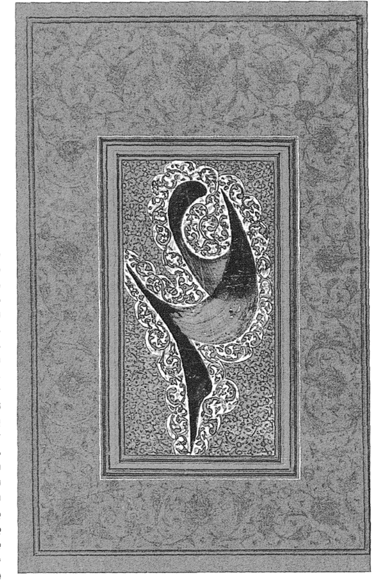
وبن سلامة ليس وحيداً فى استخدام هذه الترجمات الإشكالية. فمسألة الترجمة واللغة من المسائل الأساسية لدى المفكرين التحليلنفسيين عامة. فالحجة الرئيسة التى يطرحها مصطفى صفوان مثلاً بالنسبة إلى ما يسميه بـ «التخلف العربى» هو مشكلة اللغة. يخلط صفوان (وهو هنا يشبه بن سلامة، ولكن دون الكم المعرفى المتوفر للأخير) أصول الكلمات العربية واللاتينية من أجل أن يظهر اللغة العربية المعاصرة بشكل إكزوتيكى، كما يفعل عند مناقشته للفرق بين الكلمة ذات الأصول اللاتينية «sovereignty» ونظيرتها العربية «سيادة»[٣١]. ويعترض صفوان على أن معنى كلمة سيادة فى العربية بخلاف كلمة «sovereignty» تعنى التسيد، «بينما معناها الحقيقى، على الأقل حسب كارل شميت هو «الحق فى اتخاذ القرارات كخيار أخير». أما الترجمة العربية فتأخذنا إلى العلاقة البدائية والثنائية بين السيد والعبد بينما ما هو أهم هو إدراك سياسى لعملية القرار»[٣٢]. ويبدو أن صفوان لا يعرف المعنى اللاتينى لكلمة «sovereignty»، والمشتقة من super anus بمعنى «فوق ومن أعلى»، كما لا يعرف أن الاستخدام التقليدى للكلمة بالإنجليزية، حسب قاموس أكسفورد، هو «الرب السيد» أو «الشخص الذى يملك فوقية أو مرتبة أعلى، أو سلطة على الآخرين. شخص ذو مرتبة رفيعة، مسيطر، حاكم، رب، وسيد (على الأشخاص)، إلخ»، وأن «sovereignty» تعنى «فوقية أو بروز بمعنى الامتياز والفعالية». ويبقى من غير الواضح إن كان صفوان يعتبر المعنى اللاتينى لكلمة «sovereignty»، ومعناها الإنجليزى اللاحق «بدائياً»، أم إن هذا الوصف لا ينطبق سوى على معناها العربى[٣٣].



أما الإجابة التى يكتشفها صفوان عن السؤال الذى يطرحه ألا وهو «لماذا العرب غير أحرار؟» فيجدها صفوان فى الفصل الذى يحدده ما بين العربية الفصحى والدارجة، حيث إنه يدعى بأن الأولى «مقدسة»، ومقتصرة فى استخدامها على الصفوة، والأخيرة هى لغة العامة. يُشيّئ صفوان الاستخدامين للغة العربية وكأنهما منفصلان تماماً عن بعضهما البعض وبالفعل يقسمهما إلى لغتين منفصلتين، مما يظهر عدم معرفته بكيفية تداخلهما التعريفى فى بعضهما البعض. فهو يعتقد بأن الفصحى اليوم هى لغة القرآن بينما فى حقيقة الأمر تختلف الفصحى اليوم عن لغة القرآن بذات قدر اختلاف اللهجات الدارجة عنه. وبينما يستطيع عرب اليوم من المتعلمين قراءة نصوص عربية من القرن السابع وحتى القرن التاسع عشر بدرجات متفاوتة من الصعوبة، شأنهم فى ذلك شأن قراء الإنجليزية المتعلمين والذين يستطيعون قراءة مارلو، وتشوسر، وشكسبير بدرجات متفاوتة من الصعوبة، فإنه سيكون من المستحيل على عرب القرن السابع من المتعلمين قراءة نصوص عربية معاصرة بالفصحى عدا عن مقدرتهم على فهمها نتيجة التغيرات فى النحو، وبنية الجمل، والمفردات (ناهيك عن أن الحروف العربية نفسها قد تغيرت فى هذه الأثناء). هذا التشيىء للفصحى الحديثة على أنها مجمدة دون حراك فى لغة القرآن ليس مقتصراً على صفوان بل هو زعم استشراقى معروف يفتقر إلى الإثبات. وفى حقيقة الأمر، فإنه من غير الممكن للفصحى الحديثة أو اللهجات الدارجة أن تعيش منفصلة عن بعضها البعض حيث إنها مندمجة فى النحو، والبنية، والمفردات لدرجة أن أية محاولة لفكها عن بعضها سيتطلب مشروعاً من الهندسة الاجتماعية الذى ينسبه صفوان إلى الفراعنة الذين يزعم بأنهم أول من أسس الفصل بين اللغة الأدبية والمحكية كى يحكموا الناس دون إزعاج. ولكنه هو من ينادى اليوم بإقامة مثل هذا المشروع، حيث يرى أن على الدولة العربية الحديثة مأسسة الفصل بين استخدامى العربية والذى يصر صفوان على أنه قائم أصلاً، وأن تدرس الدولة فى مدارسها اللهجة الدارجة كشرط مسبق للديمقراطية[٣٤].

هذه النظرة إلى الفصحى الحديثة والتى يساويها صفوان باللاتينية تأخذنا إلى عهد التقسيمات الاستشراقية والسجالات بين المفكرين العرب فى زمن الاستعمار فى الثلاثينيات والأربعينيات[٣٥]. ولا يطرح صفوان هذه الحجة على أنها حقيقة عقلانية وعاقلة فحسب، بل أيضاً على أن إنكارها من قبل أى عربى، يكشف عن موقف ذلك المنكر المعادى للديمقراطية: «يقال عادة بأن العربية لغة واحدة، لكن فى الحقيقة المسافة التى تفصل العربية الفصحى عن عربية مصر، أو دول الخليج أو شمال إفريقيا تشبه العلاقة بين اللاتينية واللغات الرومانسية من الإيطالية والإسبانية والفرنسية. وإن الفشل أو رفض الإقرار بهذه الاختلافات هو رفض بالسماح لغير المتعلمين بالمشاركة فى صنع مستقبلهم»[٣٦]. وبما أن الثقافات تنجز الحداثة عبر اللغة، يتساءل صفوان قائلاً: «من يستطيع أن يتخيل مصير أوروبا لو كانت اللاتينية قد بقيت لغة الأدب والعلم والفلسفة واللاهوت؟»[٣٧] وليس على المرء أن يغرق بالتخيل للظفر بالجواب، إذ يقدم لنا صفوان العالم العربى كإجابة على تساؤله.

ويجد بن سلامة، شأنه



شأن صفوان. محنة الإسلام فى اللغة أيضاً: «حيث إنها (أى المحنة) ليست فقط ناتجة عن الافتقار للحداثة، كما يقال عادة، بل عن حداثة تجاهلت الذات الفاعلة، حداثة تتعلق بأيديولوجيا تقدمية وجب عليها أن تتضمن التنمية التقنية والاقتصادية الإلزامية دون أن تتنبه لعمل الثقافة... أو بمعنى آخر، حداثة بدون الأسس اللغوية التى تكوّن عمل الحضارة، وهو إنجاز، بحسب بن سلامة، كانت المسيحية واليهودية، بخلاف الإسلام، قد أنجزتاه»[٣٨].

ولا يقتصر استخدام بن سلامة لمعانى الإسلام فى كتابه **التحليل النفسى والإسلام**، على المعنيين الذين أوردهما. فبينما يشرح بن سلامة بأن «الإسلامات» التى يفترضها متعددة ومختلفة وفى أحيان كثيرة غير متصلة ببعضها البعض، ومع ذلك فإنها تختبئ جميعها «وراء» اسم «الإسلام المفرد»[٣٩]، فإنه لا يلبث أن يتخلى عن هذه التعددية لصالح إسلام مفرد تبقى معانيه ودلالاته متعددة ولكن غير محددة، لا سيما عندما تطرح بوعى ومن منطلق أيديولوجى على أنها مفردة. ومن النادر مثلاً أن يوضح بن سلامة للقارئ ما يدل عليه مصطلح الإسلام فى نصه- إن كان يدل على تاريخ علم الكلام الإسلامى منذ القرن السابع وحتى اليوم أو على تاريخ دول تسمى نفسها إسلامية أو حتى مسلمة، أو إن كان يدل على القرآن، أو الحديث، أو السنة، أو كلها مجتمعة، وهلم جرا. وبينما يرى بن سلامة أن محاولة مجانسة الإسلامات فى إسلام واحد ليست مشروعاً إسلاموياً فحسب، بل هى أيضاً مشروع أوروبى «سطحى» للتعامل مع الحركات الإسلاموية المتعددة فى بقاع جغرافية وسياقات اجتماعية مختلفة، فإن اختزالها بإسلام واحد من قبل علم الاجتماع السياسى الأوروبى هو ليس أقل من «مقاومة لتعقل الإسلام» عند هؤلاء الخبراء الأوروبيين[٤٠]. ويصر بن سلامة بأن هذه المقاومة تنطبق أيضاً على المحللين النفسانيين الأوروبيين. وتجدر الملاحظة هنا بأن بن سلامة يصر على هذا «التعقل» فى ذات الوقت الذى يصر فيه على تكاثرات استخدام «الإسلام»، وكيف أن هذه الاستخدامات غير قابلة للقياس. كما أنه يستحضر هذا «التعقل» تحت عنوان مقاومته من قبل الآخرين، مما يموضع التعقل بصورة سلبية عبر فشله فى الظهور وفى نفس الوقت يجعل من «التعقل» شيئاً فريداً متوفراً لدى بن سلامة فقط دون غيره[٤١]. ومع ذلك فإن فهم بن سلامة الذكى لتعدد الإسلامات (بالرغم من أن دلالاتها تبقى غامضة فى نصوصه) يختفى عبر توسل «الإسلام» بالمفرد كذات فاعلة تعبر عن نفسها ويمكن تعقل معناها دون وسيط. فيتحدث بن سلامة عن «الواقع الراهن للإسلام»[٤٢] الذى يفرض نفسه عليه، وعن «التقليد الإسلامى»[٤٣] الذى ترعرع فيه الناس، وعلى أنه قد «لاحظ بكل بساطة بأن الإسلام فى معظم الحالات (التى درسها) كان دائماً النتيجة والسبب فى البنى الذاتية والعابرة للأفراد»[٤٤].

ما يهمنا فى هذه الزلات الكاشفة (وهنالك زلات أخرى كثيرة)، هو أن إدراك الإسلام بالمفرد وتأثيره على المسلمين لا ينطبق على بن سلامة وحده، بل يشاركه فيه الكثيرون (ولكن ليس جميع) المفكرين الإسلاميين. وبالفعل يحدد بن سلامة ردة فعل الكثير من الإسلاميين والمسلمين على رواية **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدى على أنها حدثت داخل عالم الإسلام المفرد. ويعلن بن سلامة التالى: «جاءت الصدمة فى الإسلام من حيث لا نتوقع، من التخييل الأدبى الذى مشهد حقيقة الأصل باعتبارها زيفاً وبهرجاً»[٤٥]. يتّبع بن سلامة فى قوله هذا تقليداً ليبرالياً علمانياً والذى يبدو أنه طالما عرّف إسلام بعض الإسلاميين على أنه «الإسلام» الواحد بالرغم من إدراكه (وهو يضيف واعياً هامشاً للترجمة العربية لكتابه موضحاً هذه النقطة) أن ركيزة السجالات المعاصرة هو «معنى الإسلام» وأن ما يتجلى للعيان هو بالفعل «حرب الاسم» أو حرب اسمية»[٤٦]. ولكن ورغم احترازه الملحوظ، يختار بن سلامة فى كتابه لا أن يحلل شروط هذه الحرب بين المتحاربين المختلفين فحسب، بل، وهنا يكمن التناقض، أن يدخل الحرب كطرف فيها. وفى ضوء ذلك، أضحت المعركة حول المفهوم الإسلاموى للإسلام (والذى يعارضه بن سلامة وكثير من العلمانيين على أنه الإسلام الواحد)، وكما يدعى الإسلاميون بحق، معركة بين من يريد أن يرفع لواء الإسلام ومن يريد أن يرفع لواء اللاإسلام. وفى الحقيقة يطرح بن سلامة، وإن بتردد، «الإسلام» المفرد، الذى يشترك فى فهم معناه مع الإسلاميين والمستشرقين، على أنه آخر الليبرالية»[٤٧]. وهو لا يقول ذلك بجلاء، ولكن توسله لمفاهيم «الحرية» و«التسامح» و«الفردانية» كقيم وعناصر أهم يفتقر لها الإسلام الواحد مع أنها ضرورية لتكوين الإسلام الذى **يتمناه**، إنما يهيكل حججه ضد الإسلاميين. وإصرار بن سلامة أن يحوّل الإسلام من دين إلى المفهوم المسيحى والليبرالى العلمانى «religion» (ما يسميه بـ«la religion musulmane»[٤٨]) وتهجمه على الإسلاميين الذين على النقيض منه يعتبرون «الإسلام ليس فقط كدين» بمعنى «religion»[٤٩]، يلزمه بالنمط المهيمن للإبستمولوجيا الليبرالية التى تهدف إلى استيعاب وتحويل العالم على شاكلتها[٥٠]. وكى يعزز حجته هذه، يعنون بن سلامة كراسة نشرها مؤخراً بـ Déclaration d'insoumission، أو «إعلان العصيان» أو بالأحرى إعلان بـ«عدم الخضوع» لـ «دين الخضوع»[٥١]. ولكن إن اعتبر بن سلامة الإسلام خضوعاً، فيكون إعلانه إذاً أساساً وبوعى «إعلان اللاإسلام»، أو كى نكون دقيقين أكثر، «إعلان ضد الإسلام».



ولكن هنالك تردد وعدم ثبات فى مشروع بن سلامة. فبينما يبدو أن هذا الإسلام، حسب تحليله، نقيض الحريات الفردية لكتّاب من نوعية سلمان رشدى، فهو ينتقد أيضاً خبراء أوروبيين فى الإسلام لعدم رؤيتهم لإسلام آخر (والذى تبقى دلالاته متعددة - القرآن، علم الكلام، «الثقافة» الإسلامية، وهلم جرا) يرفع لواء الفردانية. ويصر بن سلامة على أن «الإسلام يتضمن بعداً فردياً هاماً جداً وغنياً من الناحية المفهومية. وما كان لهذا البعد أن يتطور لو لم يكن متطابقاً مع واقع الثقافة. إنها ثقافة قائمة على الفردية، ولكن ما يحكمها هو التماهى مع الله»[٥٢]. وينتقد بن سلامة بشدة التصريحات التحليلنفسية الأوروبية عن الإسلام والثقافات المسلمة التى تصورها على أنها تطمس الفرد، والتى ترى أن الإنجاز الفردى الذى أنتج الفرد على أنه أهم إنجاز حضارى بامتياز. ويشدد بن سلامة على أن من يصر على أن غياب الفردية فى الإسلام هو ما يجعل المسلمين عصيين على التحليل النفسى، بأنهم «جهلاء» مضيفاً: «ولن أذكر أحداً، حتى لا أخص أحداً بفضل السبق فى مجال الجهل والتسرع»[٥٣].

ليس بالضرورة أن يكون تردد بن سلامة هنا واعياً فقط بل هو بالأحرى أثر لالتزام أيديولوجى يقوم بتخييل القراء المختلفين بتمايز. فربما كانت إحالة بن سلامة للإسلامات المتعددة تعبر عن موقف أيديولوجى، و/أو يعبر عن أمنية، بينما الإحالة إلى الإسلام المفرد فى الزلات الكثير التى كشفنا عنها إنما يفضح خوف بن سلامة من أن تكون هذه هى حقيقة الأمر. ويمكن أن يعبر هذا عن مقاومة بن سلامة اللاواعية للادعاء (ادعاؤه هو) أن هنالك عدة إسلامات، أو إدراكه الواعى بأن ادعاءه هو ليس أكثر من أمنية وليس إقراراً لحقيقة يمكن إدراكها وأن ما «يدركه»، ويلاحظه بالفعل، كما أخبرنا هو، هو أن هنالك فى الوضع الراهن إسلام واحد فقط وأن علينا أن نعارض هذا الإسلام (أن نكرهه أيضاً؟) لرفضه تعديد نفسه كما هو لازم وواجب عليه. وفى هذا السياق يعلن فى مستهل كتابه أن أسس اهتمامه بالكتابة عن الإسلام برزت فى أوائل الثمانينيات (ويخبرنا فى سياق آخر أن اهتمامه قد بدأ فى منتصف الثمانينيات)[٥٤] أو «فى وضعية تاريخية حرجة تتسم باحتداد التعصب» كقرار لاستكشاف «الفاصل بين إسلام منته وإسلام لا نهائى»[٥٥]. وبينما يحذرنا بن سلامة (وربما يحذر نفسه أيضاً) من استخدام مفردات جديدة، وأن نتكيف مع إبستمولوجيا جديدة تجعلنا «نسمع إسلامات كلما قلنا إسلام»، إلا أنه يبدو وكأن بن سلامة يبقى أصم عن سماع التحذير الذى حذرنا به»[٥٦]. وربما تكون واحدية الإسلام الراهن إذن هى نفسها مشهد الصدمة التى لا يستطيع المرء إلا العودة إليها والذى يرغم المرء (أو بن سلامة) على إعادة مزاعمها فى ذات اللحظة وفى ذات النص حيث يصر بن سلامة أن عليه وعلينا أن نقاومها.

يستعيد كتاب **الإسلام والتحليل النفسى** عدة مشاهد ونقاشات عن سيرة الرسول محمد كان بن سلامة قد استحضرها فى كتابه الأول ليلة الفلق. وليس من الواضح إن كان فعل الاستعادة- الاستدعاء هذا هو إعادة للذات حيث يعود به بن سلامة إلى نصه (طفله؟) التدشينى الأول عن الإسلام، أم هو عودة للمشاهد النبوية نفسها كموقع الصدمة الذى يستلزم الإعادة. وبالفعل، فإن أحد المشاهد الرئيسية فى **ليلة الفلق** الذى يعاد فى **الإسلام والتحليل النفسى**، وهو المشهد الذى تؤكد فيه خديجة، زوجة الرسول، لمحمد بأن الملاك جبريل الذى ظهر له هو

هل يسمى الإسلام أحد الأديان أم يسمى موقعاً جغرافياً أم هوية جماعية؟ وهل هو عبارة عن مفهوم أم عن مصطلح تقنى أم هو دلالة أو تصنيف؟



فعلاً ملاك وليس شيطاناً، إنه مشهد يعيده ويستعيره بن سلامة من عبد الكبير الخطيبي في مقال الأخير التدشيني والذي كان أول زيارة تحليلنفسية لذلك المشهد[٥٧]. إلا أن الإسلام والتحليل النفسي يبقى إعادة ملتوية بعض الشيء. فهي محاولة ثانية أكثر شمولية وأكثر تفصيلاً في إنتاج قراءة تحليلنفسية عن «الإسلام». وبما أن كتاب **الإسلام والتحليل النفسي** هو طفل بن سلامة الأصغر (وكما نعرف فإن الكتب تحمل اسم كتّابها وتنسب لهم نسلياً، تماماً كما يحمل الأطفال أسماء آبائهم وينسبون لهم)، يبدو وكأن هذا الكتاب ظل الأكثر تميزاً والأكثر احتفاءً من قبل النقاد، كما هو حال الابن الأصغر في التوراة والذي يكون دائماً الابن المميز والمفضل - والأمثلة على ذلك كثيرة: هابيل، إسحق، يعقوب وغيرهم. ليس واضحاً إن كان هنالك أمنية لاواعية تعمل في ذهن بن سلامة هنا، حيث يفضل إسحق على إسماعيل، كما هو الحال عند إله إبراهيم.

قبل أن أطلق العنان لهذه التخمينات، دعوني أستشهد بما يقوله بن سلامة عن المهمة التي اضطلع بها في كتابه، ألا وهي: «ترجمة الأصل الإسلامي إلى لغة التفكيك الفرويدي... وليست الترجمة تطبيقاً ولا إلحاقاً، بل هي إعادة قراءة للتقليد في نسيجه ولغته وصوره تتم عبر تحول دال وتهدف إلى فتح مجال أمام ما يُفكر فيه التقليد في غفلة منه[٥٨]». ولكني لست مقتنعاً بهذه الحجة، لاسيما وأنه في معظم الأحيان يبدو أن ترجمة النصوص «الإسلامية» إلى اللغات الأوروبية تقتصر على استخلاص معاني الكلمات وأصولها من القواميس دون التنبه إلى سياقها الفكري وتاريخية استخداماتها ومعاني الكلمات وكيفية تغيرها عبر الزمن - وهي «الصلات» التي حددها محمد أركون بـ«اللغة-التاريخ-الفكر»[٥٩] - وهي شيء يجب أن يتنبه له أي عمل تأويلي معاصر للماضي تلافياً لإسقاط المعاني والقيم المعاصرة عليه. ومن الواضح بأن بن سلامة قلق من أن تصبح الترجمة ضرباً من الإلحاق ولكنه في الوقت ذاته يريد التأكيد على أن الترجمة في هذه الحالة تفتح الطريق إلى لاوعي التقليد (في غفلة منه). حتى ولو كان الأمر كذلك، فلن يجيب هذا على قلقه الأولى، فليست الترجمة في هذه الحالة «إلحاقاً» ولكنها دمج، حيث إن عملية «التفكيك الفرويدي» لبن سلامة إن كشفت عن «إسلام» فرداني أو غير فرداني، فإنها تفعل ذلك عبر مرجعية قيمية أوروبية ليبرالية يطرحها بن سلامة على أنها عالمية، أي الفردانية. وتقدم هذه المناورة الدمجية على أنها ذات نفع للتحليل النفسي وذات نفع تحليلنفسي، لاسيما أنها تؤمن «تعقل منطق الكبت الذي تنبني عليه مقومات المؤسسة الرمزية»[٦٠]. ولكن ثمة توتر ما في هذا المشروع الدمجي. ففي بعض الأحيان يصر بن سلامة، شأنه شأن المستشرقين، على عدم ترجمة كلمات عربية مثل كلمة الله إلى نظيرتها الفرنسية Dieu في خضم ترجمته لنص إسلاموي من العربية إلى الفرنسية، بل يظهر على أنه مهتم بطرح الكلمة بطريقة إكزوتيكية على أنها الاسم العلم المحدد والحصري لإله المسلمين، بينما هو نفس الاسم الذي استخدمه المسيحيون العرب لإلههم قبل محمد وبعده[٦١]. كما يصر بن سلامة، في سياق آخر، على استخدام كلمة «عورة» حيث يزود القارئ الفرنسي بأصولها اللغوية العربية دون أن يترجمها إلى نظيرتها الفرنسية (والإنجليزية) pudendum والتي لها أصل لغوي مشابه لكلمة عورة، والتي كانت، لو ذكرت، ستزود القارئ الفرنسي بمعناها المماثل[٦٢].

فما يريد أن يطرحه بن سلامة في آخر المطاف هو أنه يمكن دمج إسلامه في المفهوم الليبرالي عن الفردانية، مع بعض الاختلاف. ومن المحتمل أن يكون بن سلامة هنا ضالع في طرح هذه الفردانية الإسلامية كسبيل لتمرير الإسلام على أنه أوروبي، وأن عملية التمرير هذه هي نمط من المقاومة ضد الطروحات الليبرالية الاستشراقية التي تزعم أن الإسلام يفتقر إلى الفردانية. وفي نفس الوقت يقوم بإدانة الإسلاميين لمقاومة عملية التمرير هذه على أنها مرضية أو هي نوع من «الهلوسة الجماعية»[٦٣]. وفي نص آخر مبكر، كان بن سلامة قد قدم توصية للبداغوجيا العربية على شكل تحذير مفاده: إن فشل العرب في «إدخال كتاب كانط **نقد العقل المحض** في مناهجهم التعليمية، يكونون قد ارتكبوا خطأً فادحاً[٦٤]».

ويخوض بن سلامة في مشروع يؤخرن فيه إسلام الإسلاميين في ذات الوقت الذي يماهي فيه الإسلام الذي يتمناه مع الأوروبوية. وفي طرحه هذا، يحاكي بن سلامة فرويد جزئياً، حيث إن فرويد كان قد أصر في كتابه **موسى والتوحيد** على دمج يهود أوروبا بإعلانه أنهم ليسوا «آسيويين ينتمون إلى عرق غريب، كما يدعي أعداؤهم. بل إنهم مكونون في الغالب مما تبقى من شعوب البحر الأبيض المتوسط وورثة الحضارة المتوسطية»[٦٥]. وقد تساءل إدوارد سعيد حول طرح فرويد هذا: «هل يمكن لشبح اللاسامية المنتشر والمنذر بالسوء فوق عالمه أن يكون قد أجبره في آخر عقد من حياته على حشد اليهود من أجل حمايتهم داخل ما يمكن أن نسميه بمأوى عالم الأوروبي؟[٦٦]». وبخلاف فرويد، يبدو أن بن سلامة محاصر ما بين العداء الاستشراقي لكل الإسلامات وعدائه الخاص للإسلام الإسلاموي الواحد. مما يقوده إلى (عدم) القرار ما بين التماهي والأخرنة في ذات الوقت.

وهنا تكمن أهمية خطاب العلموية والعقلانية الذي يماهيه بن سلامة مع الحداثة والغرب والتحليل النفسي. حيث يضع بن سلامة الإسلاموية (بالمفرد)، بالرغم من تأكيده المستمر بأنها ظاهرة متعددة[٦٧]، والإسلام الواحد مقابلها، مكرساً سلسلة من الثنائيات لتوضيح هذه التقابلية: «هذا الخط لا يفصل فحسب بين المتسامحين والمتعصبين، وبين العقلانيين والمؤمنين، وبين منطق العلم ومنطق الإيمان، بل بين موقف من يعتبر نصوص التراث تخييلاً أو حكاية، وموقف من يؤمل العثور على حقيقة الأصل في نصوص التراث، وإن استخدم في هذا البحث آليات عقلانية متسلحة بترسانة هامة من خطاب المنهج التاريخي[٦٨]»، ومن المحير هنا وفي هذا السياق أن يفسر بن سلامة محاولات بعض الإسلاميين لجعل النص القرآني متوافقاً مع المعرفة العلمية على أنه نوع من العصاب، أو، لأكون أكثر دقة، «هذيان تأويلي» كما يسميها، وعلى أنها ليست جزءاً من عقلنتهم للقرآن[٦٩]. ويضيف بن سلامة قائلاً: «إن الإطلاع على هذه الوثائق يترك لنا انطباعاً بأن الأمر يتعلق بهذيان تأويلي على نطاق واسع. وهو ككل هذيان، ينبع من قلق تدمير، ويحاول أن يرمم من الخارج ما قد انهار من الداخل»[٧٠]. هذا بالفعل كلام غريب لا سيما ونحن نسمعه من أحد الملتزمين بالعقلانية حتى إنه اختار أن يكون أحد أعضاء «رابطة العقلانيين العرب»، ولست أتهكم فهذا هو الاسم الذي اختاره المؤسسون لهذه الرابطة، كي تنشر الترجمة العربية لكتابه[٧١]. إن استخدام بن سلامة لهذه التصنيفات من عقلانية ولاعقلانية، والعلم والإيمان، والمعرفة والجهل، هو استخدام يشاركه فيه مفكرون إسلاميون كثر. فبينما كان المفكر الإسلاموي سيد قطب قد أشار إلى معاصريه من المسلمين وغير المسلمين على أنهم يعيشون في عصر الجاهلية،

فإننا نجد بن سلامة يصر على استخدام نعوتات عصر التنوير الأوروبي لوصف الإسلاميين بـ «الظلامية» والغموض المتعمد وبأن رجال الدين المسلمين يعيشون في «جهالة كبرى»(٧٢).

إن الطرح الذي يعارض ما بين العلم والدين ووصف التحليل النفسي على أنه «علم» يعارضه الإسلام كـ«دين» بمعنى religion، هو طرح يشترك فيه الكثير من المحللين النفسانيين مع بن سلامة ومنهم طرابيشي، وصفوان، ومؤخراً أيضاً، عدنان حب الله. ويقدم صفوان مثلاً نظريتين لتفسير طبيعة العلاقة ما بين «الإسلام» والعلم. فيقول من ناحية بأن «العرب» كانوا منفتحين على علوم الأجانب وطوروا فيها عندما كانوا يحكمون وفي السلطة، ولكن بعد أن خسروا السلطة رفضوا أن يأخذوا بعلم أتى مع قوى الاستعمار(٧٣). ومن ناحية أخرى، يقدم صفوان تحليلاً آخراً غير متسق مع تحليله الأول وهو أن الأتراك هم من قوض العلم في «الحضارة الإسلامية»(٧٤).

ويؤكد صفوان أن «الإسلام كان ضحية الأمم التي غزاها لأن هذه الأمم كانت ذاتها ضحية لأنظمة سياسية وأجهزة إدارية كان هدفها الوحيد هو سيطرة الدولة على كل مظاهر الحياة»(٧٥). ويقدم صفوان أيضاً تعميماً مقلقاً بأن في العصر الحالي «قد حقق الغرب إنجازات علمية هائلة بسبب هذا الفصل (ما بين العلم والدين)، في حين أن العالم الإسلامي لم ينتج شيئاً بسبب تعميم فكرة مفادها أن الخطاب العلمي نشأ عند الكفرة ولا يجب الأخذ به»(٧٦). وربما تكون هذه النبرة الغاضبة والمحتقرة من قبل صفوان ناتجة عن أن نصه هذا منشور في اللغة العربية مما يجعله بمثابة حديث خاص بينه وبين قراء عرب إسلاميين، وهو عبارة عن نقد ذاتي لا يمكن لمعظم الأوروبيين أن يشهدوه.

ويدعي صفوان أن الكنيسة في الإسلام، بخلاف الكنيسة في المسيحية، هي الدولة، وتحديداً المملكة الدكتاتورية والتي تزيل إمكانية وجود مجتمع مدني. وما ينتجه هذا الوضع هو حالة مفرطة من «باثولوجيا الطبيعوية»(٧٧)، والتي تجعل من كل أفراد المجتمع يتبعون بعضهم البعض في ممارسة الطقوس الدينية. ويرفض صفوان الحجج الجوهرانية التي تميز المسيحية عن الإسلام في انفتاحها المزعوم على العلم والديمقراطية، ولكن تحليله المادي يقودنا إلى نفس الخلاصة، التي مفادها إن كان الإسلام أو العرب معادين للعلم والديمقراطية بجوهرهما أو أنهما عادياها نتيجة احتياجات أجنبية وعوامل اجتماعية واقتصادية، فالنتيجة هي أنهما اليوم معاديان لهما مما يفسر، حسب صفوان، شرط اللاحرية الذي يعيشون فيه.

فلنأخذ عدنان حب الله كمثال آخر على مفكر مهتم في موضوع العلم والدين والتحليل النفسي (وهو عنوان مؤتمر كان قد نظمه مع زملائه من المحللين النفسانيين العرب في مؤتمرهم الثالث المنعقد في بيروت عام ٢٠٠٧) واستقبال المفكرين العرب غير المرحب بالتحليل النفسي، كما يزعم(٧٨). وحب الله مهتم أيضاً بغياب الديمقراطية في الدول العربية اعتقاداً منه أن غيابها هذا هو ما يسبب عدم الترحيب بالتحليل النفسي، حيث لا يمكن للأخير أن «يتخيل» على أنه موجود في بلد قامع لأن «التحليل النفسي هو التعبير عن حرية الفكر»(٧٩). ويصر حب الله بأن الديمقراطية قد «فشلت في غزو الفكر العربي». فمفهوم الفرد يتراجع أمام الرعية والمجتمع، حيث سلطة الراعي، «الخليفة»، قد فرضت بأمر إلهي وهو أمر لا يمكن للجميع إلا أن يخضعوا له (être soumis)(٨٠). وما يلاحظ هنا هو فهم حب الله لمفهوم الفرد والديمقراطية على أنهما مفهومان أوروبيان بينما يعتبر مفهوم الرعية مفهوماً إسلامياً! إن جوهرانية مفهوم الرعية عند حب الله على أنه مفهوم إسلامي يقهر الفرد ولا يمكن للديمقراطية أن تقهره، هو المفتاح الذي من خلاله نستطيع فهم مقاربة حب الله الذي يصر على أن «موضوع العلم لم يدخل حتى الآن في الثقافة العربية»(٨١).

ويحاجج حب الله (وهو يستخدم كلمة «إسلام» دون تحديد، شأنه شأن بن سلامة) في خطابه المرحب بالمشاركين في مؤتمر المحللين النفسانيين العرب بأن «الإسلام في العصر العثماني (كان) بمنأى عن هذه التطورات العلمية والثورات الاجتماعية (الثورة الفرنسية)، نظراً للحدود الجغرافية. أما الآن بعد أن تصدعت كل الأبواب وانفتحت على مصاريعها، فلم يعد للإسلام بد سوى مواجهة الموجة العلمية لما بعد الحداثة. وبرأيي يشكل العنف المتفجر في كل مكان ظاهرة بدائية كردة فعل دفاعية أولى لابد أن تتبعها لاحقاً موجة فكرية تستوعب الحداثة وتتفاعل معها»(٨٢). والسؤال الذي يطرحه حب الله «لماذا شعر الإسلام بخطر الحداثة؟»(٨٣)، يجيب عليه بقوله إن العرب والمسلمين (وحب الله لا يميز حتى في عنوان مقاله بين المجموعتين) لم يخضعا لعمليتين جراحيتين «منذ نشوء الإسلام وهما فصل الدين عن السلطة، أي لم يحصل ثورة شبيهة بالثورة الفرنسية، وفصل الدين عن العلم»(٨٤).



هنا يبدو جليا بأن هذا التشييء للتحليل النفسي كعلم لا يحث مفكرينا أن يقروا أو أن يشيروا إلى تجاهلهم للسجالات المهمة داخل التحليل النفسي حول علمويته، ناهيك عن عدم ذكرهم لعلاقة فرويد المترددة والمزدوجة والمتعددة الأسباب مع العلم. وربما تكون مقاومة أو قلق بن سلامة (ومعه صفوان وحب الله) من إمكانية وجود تحليلات نفسية متعددة وليس فقط تحليل نفسي واحد أصيل توازي قلقه من الإسلام المفرد والمتعدد. على أي حال، فهؤلاء المفكرون يختلفون فيما بينهم في بعض النقاط عن طبيعة علاقة الإسلام مع العلم. ولكن هذه المعارضة بين الاثنين والتي يكرسونها ليست جديدة بل هي بمثابة استمرار لتقليد بدأه المستشرق إرنست رنان في سجاله المشهور مع جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر حول هذه المسألة بالذات؛ حيث وبخ رنان العرب والمسلمين لـ «عدائهم للعلم»، وهو سجال لم يذكره أي من مفكرينا ولا يبدو أنهم يعرفون عنه(٨٥).

يبدي بن سلامة قلقاً على مفهوم التسامح الليبرالي، والذي يجد إسلام الإسلاميين (كلهم؟) مفتقراً إليه، وبينما يجده بوفرة في العلمانية والعقلانية الأوروبية (كلها؟). هنا يبرز التزام بن سلامة بالليبرالية على أنه التزام بالمعادلة الفرويدية بين الفردانية ونضج النوع البشري ونضج الفرد، والذي يقابلها فرويد بعصبية الجماعة والعضوانية باعتبارهما بدائيين ونكوصيين، وهو أيضاً التزام باعتبار فرويد للتسامح أعلى إنجاز للسياسة الليبرالية، والذي هو مرادف لأعلى درجات الحضارة. ويمكننا قراءة شرح فرويد لهذه المسائل، كما بينت وندي براون، في اتجاهين: فالإنسان يتغلب على لااجتماعيته البدائية من خلال أنماط من الحياة الاجتماعية الخالية من الصراع على شاكلة العقد الاجتماعي (**قلق في الحضارة والطوطم والتابو**)، كما أنه يتغلب على العصبية البدائية والعضوانية في إنجاز الفردية المتحضرة (**علم نفس الجموع وتحليل الأنا**). وفي المقابل، تصر المفاهيم الليبرالية على أن التسامح الليبرالي الفرداني المتحضر، كما وصفته براون، «متوفر فقط لاستخدام الذوات الليبرالية والأنظمة الليبرالية ويكون أفضلية الإثنين على بدائلهما الخطيرة. وهما يقيمان الأنظمة العضوانية على أنها الحدود الطبيعية للتسامح الليبرالي، مما يؤدي إلى عدم التسامح معها نتيجة عدم تسامحها هي أصلاً»(٨٦). إذاً، في حين يوبخ بن سلامة الإسلام الواحد والإسلاميين (الذين يمنحون في نظره معنى وتأويلاً واحداً مفرداً للإسلام الواحد) لافتقارهم لأية عقلانية أو تسامح (وهو ينكر عليهم أي تسامح على أساس لاتسامحهم المزعوم)، فإنه يضفي صفة التسامح على الإسلام الفرداني الذي ينقذه من براثن (كل) الإسلاميين والمستشرقين باعتباره يتضمن هذه القيمة المتحضرة والهامة. وبهذا المعنى لا تختلف قيمه إلا قليلاً عن فهم الليبرالية العام للمجتمعات التي تصر على أنماط مختلفة من الاجتماعوية والتي يعتبرها آخر. وكما توضح براون «إن الأنظمة العضوانية ليست فقط آخراً جذرياً لليبرالية بل هي تمثل «العدو في داخل الحضارة وعدو الحضارة في ذات الوقت. وأكثر هذه الأنظمة خطراً هي الأنماط العالمية والعابرة للأوطان والتي تتخيل على أنها عضوانية من منظور ليبرالي وتصل المعنيين معاً - اليهودية في القرن التاسع عشر، والشيوعية في القرن العشرين، واليوم بالطبع الإسلام»(٨٧). وهنا يبدو أن الصلات التاريخية بين اللاسامية الليبرالية والاستشراق والعداء الليبرالي للشيوعية تساكن سياسات التماهي والآخرنة ذاتها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اليهودية التي برزت بعد الحرب العالمية الثانية داخل الثنائية الليبرالية الغربية التي تعرف بالحضارة «اليهو-مسيحية»، والتي حلت مكان صيغة ما قبل الحرب والتي سماها فرويد «الحضارة البيضاء المسيحية في حاضرنا»(٨٨)، لم تعد هذه الصفات تنطبق عليها، إلا في حالة اليهوديات التي تقاوم زجها داخل النظام الليبرالي. ومن الواضح

وهكذا أصبح الإسلام يعارض على أنه نقيض مفاهيم معينة (مثل «الغرب»، «الليبرالية»، «الفردانية»، «الديمقراطية» أو «الحرية») لا مفاهيم أخرى (مثل الاضطهاد، والدكتاتورية، والظلم)



أن لدى بن سلامة نفسه الانطباع الملمح به حول الإنجاز اليهودى لليبرالية الغربية (بمعنى أن اليهود قد وصلوا إلى مرتبة النضج الفردى الليبرالى والغربى)، والذى يود لو يحاكيه المسلمون: فهو يذهب إلى حد المبالغة فى الإنجاز العلمى اليهودى لدرجة أنه يهب المفكرين المسيحيين هويات يهودية. ففى غمرة تسرعه فى سبيل إثبات دفاعه عن اليهود المتنورين والناضجين والمؤوربين، وبالتالى الليبراليين إزاء عداء عربى ظلامى وبدائى متخيل لليهود والذى يفسر له ما يراه على أنه رفض «عربى» و«مسلم» للتحليل النفسى باعتباره «العلم اليهودى» (وهو مفهوم أوروبى ليس له إلا القليل من الصدى بين المفكرين العرب والمسلمين)، يرد بن سلامة قائلاً: «أشعر بشىء من العار إذ أجد نفسى مضطراً إلى لفت النظر إلى أن من يفكر على هذا النحو، عليه أن ينكر أيضاً نظرية الجاذبية مثلاً أو نظرية النسبية، وهما من وضع عالمين يهوديين هما: نيوتن وأينشتين»[٨٩]. ويبدو هنا أن بن سلامة لا يجهل حقيقة أن نيوتن كان مسيحياً فقط (ربما يكون اسم نيوتن الأول «إسحق» هو ما أدى إلى الالتباس لدى بن سلامة؟)، وإنما كذلك كون الأخير قد كتب الكثير من الشروحات حول اللاهوت المسيحى. إن مبالغة بن سلامة بالإنجازات اليهودية والإخفاقات العربية يحيلنا مرة أخرى إلى ما ذكرناه سابقاً بتفضيله إسحق على إسماعيل.

لدى قراءة بن سلامة، يبدو للمرء بأن الدراسات التحليلنفسية للإسلاميين (والذين يقدمون فى مجملهم كرافعين للواء الإسلام الواحد اللاليبرالى) هى إعادة لمنهجية علم نفس الأنا الأمريكية Ego Psychology التى تبحث عن الآليات العصابية فى طفولة الأشخاص كى تفسر عدم مقدرتهم على القبول بالسلطة وتلبية دعوة السوية. إن المقاومة المسلمة والإسلامية للسوية الغربية العلمانية والليبرالية (اقرأ المسيحية) تفسر باعتبارها مقاومة نفسية للنضوج وسلطة الراشدين، وعلى أنها عصيان ضد السوية. إن التحليل النفسى الليبرالى الحضاروى الذى يدفع به بن سلامة يسعى شأنه شأن الإمبريالية الأمريكية، لإعادة العناصر المتمردة والمريضة إلى المجتمع والعناية بها إلى أن تتعافى.

وكان جاك دريدا قد أبدى قلقه على ما أسماه فرويد «السياسة الخارجية» للتحليل النفسى، كما تذمر من صمت ومراوغة التحليل النفسى كمؤسسة فى مسألة التعذيب والعنف فى «بقية العالم»، والذى خشى أن تكون نوعاً من التواطؤ. وأضاف دريدا بأنه «يمكن للتحليل النفسى أن يخدم كصلة وصل لهذه الأنماط الجديدة من العنف (إساءة المعاملة غير المرئية التى يصعب اكتشافها - إن كان فى أوروبا أو على حدودها - ويمكن أن تكون أجدد بمعنى آخر)، أو أن يكون وسيلة لا بديل عنها لفك شيفرتها، وبالتالى شرطاً مسبقاً لإدانتها من خلال تعابير محددة - وهكذا يكون شرطاً ضرورياً مسبقاً للنضال والتحول. وبالقدر الذى لا يحلل التحليل النفسى ولا يدين أو يناضل أو يحول (أو حتى يحول نفسه من أجل هذه الأهداف)، فهو بالتأكيد فى خطر من أن يصبح استملاكاً معقداً وشاذاً للعنف ليس أكثر، أو فى أحسن الأحوال سلاحاً جديداً فى ترسانة الذخيرة الرمزى»[٩٠]. أما التدخلات التحليلنفسية عبر الترجمة كخدمة مباشرة أو غير مباشرة للسلطة، فيمكن أن تكون هى أيضاً تواطؤاً مع سوء المعاملة والعنف. ولا يبدو هنا أن بن سلامة يشاطر دريدا قلقه من بعض أنماط التحليل النفسى وكيفية مقاربتها لموضوع أسمته بـ«الإسلام». فهو يحتمى خلف اللغة الليبرالية: كالفردانية والحرية وحقوق الإنسان. ولكن، وكما أوضح دريدا، إن هذه ليست مفاهيم تحليلنفسية: «تستخدم لغة لا تحتوى على طبيعة تحليلنفسية كملجأ يُختبأ خلفه.. فما هو صالفرد؟ وما هى «الحرية الشرعية» من منظور التحليل النفسى؟»[٩١]، يمكن أن تكون إجابة بن سلامة على هذا التساؤل «ترجمة» أكثر.

تظهر فى نص بن سلامة نزعتان، واحدة تدين ثيولوجيا إسلامية ساكنة، يعتبرها قد «تكلست طوال قرون طويلة من الجمود»[٩٢]، وأخرى هى بمثابة قطيعة مع الأصول الإسلامية (جلبتها الحداثة عبر الإستعمار) أدت إلى ظهور الإسلام الواحد كردة فعل على هذه القطيعة. وبناءً على الأبحاث التى قام بها، يشخص بن سلامة الوضع الحالى كالتالى: «ما يحصل فى الإسلام منذ ما يزيد عن عشرين عاماً هو من هذا القبيل. إنه ناتج عن وقف يقطع تاريخه ويفتح داخله إمكانية أخرى للتاريخ»[٩٣]. وما وجده بن سلامة فى سياق بحثه «عن تحول شخص الأب والدور الأبوى» فى إحدى ضواحى تونس العاصمة فى منتصف الثمانينيات كان كافياً بالنسبة له للوصول إلى الاستنتاج بأن هناك ضيق (« malaise ») «أعمق» و«أطول مدى» قد أصاب «الحضارة الإسلامية» برمتها، وليس فقط ضاحية سكنية واحدة[٩٤]. وليس جليا إن كان ذلك الخلط الرمزى بين الأب ودور الأبوة والإسلام هو استنتاج بن سلامة أو استنتاج سكان الضاحية التونسية الذين درسهم. وهذه نقطة هامة. وذلك لأن بن سلامة يحاجج، وهو على صواب فيما ذهب إليه، بأن «الإسلام»، وبعكس المسيحية، ليس فيه دور أبوى لله: بل على العكس. فهذا الدور مرفوض بجلاء فى القرآن. ويلوم بن سلامة المثقفين العرب والمسلمين والنخبة السياسية على هذا الضيق الذى يعانى منه الإسلام: «نخبة لم تتوصل إلى ترجمة الحداثة إلى العامة، ولم تستخدم الإمكانيات التأويلية والسياسية بما يتناسب مع سلطتهم المفرطة»[٩٥]. وأما استنتاجه بأنه فى العالم العربى «لم تكن الحداثة إذاً سوى صورة مزيفة لما هو حديث»[٩٦] فيُظهر إيمانه بأن «الحداثة» فى الغرب هى حقيقة وليست تأويلاً.



على الرغم من أن بن سلامة يصرح «بأن «الإسلام» (ولكن أى إسلام؟) لا يتلخص فى الإسلامية (والتى يراها مرة أخرى كظاهرة مفردة)»[٩٧]، فهو يصر على أن «تحليل الآثار المدمرة للقطيعة يجب أن لا يفضى إلى محاكمة ماهوية، لأن ذلك يعنى أننا نغيب القوى التاريخية والمادية المعاصرة التى جعلت الإسلام يخرج من طوره»[٩٨]. فإن عمل الثقافة، كما يقول بن سلامة، يجد مشقة فى التفكير فى هذا الإنبتات للمسلمين عن تاريخهم فى تجربتهم مع الصورة المزيفة للحداثة: «هذا الخرق الذى لا كلام له هو الذى يحدد هنا مهمة المحلل النفسانى»[٩٩]. ولكن فى نهاية الكتاب وبعد أن قدم الأسباب التى من أجلها يجب أن تقرأ كلمة «الإسلاموية» تحت الحذف، يذكرنا بن سلامة بأنه «لا يمكن أن نبرئ الإسلام من هذه الأيديولوجيا «الإسلاموية»[١٠٠] ويطغى هذا التوتر بين الإسلام الواحد والمتعدد على مناقشة بن سلامة فى مجمل كتابه.

ولكن ثمة حل لهذا التوتر القائم، حيث يؤمن بن سلامة بأن السبيل الوحيد للخروج من هذا الإسلام الواحد هو عبر العلمانية الليبرالية، وقد أسس مؤخراً مع زملاء له «رابطة بيان الحريات» وهو أحد موقعى (أو كاتبى) نص إعلانها المؤسس[١٠١]. وما تجدر الإشارة إليه هو أن المفردات التى تطغى على الإعلان، والتى تتضمن فيما تتضمن وصفاً لطبيعة «شمولية» مزعومة للإسلاموية، مستعارة برمتها من قاموس العداء الأمريكى للشيوعية أثناء الحرب الباردة. حيث يؤكد الإعلان بأن أعضاءه الذين «يحملون قيم العلمانية والمشاركة فى عالم واحد... على صلة عبر تواريخهم الفردية، وبطرق مختلفة، مع الإسلام»، ذلك الإسلام الذى يعرفه الإعلان بأنه «مكان حيث تتبلور الكثير من أخطار العالم المعولم: الفاشية الهوياتية والسيطرة الشمولية، الحروب الأهلية والكولونيالية، والطغيان والدكتاتورية، وعدم المساواة والظلم، والكره الذاتى وكراهية الآخرين، فى خضم تطرف اقتصادى ودينى وسياسى»[١٠٢]. ويقال بأن الإسلاميين (كلهم؟) هم بمثابة «قوى دمار» تجب معارضتهم عبر الديمقراطية وتأسيس السياسى، والذى لا يمكن أن يفرض عسكرياً ولكن يجب أن «يركز على البنيان الداخلى للإسلام (ولكن أى إسلام؟) وأن يعدل من علاقاته مع حدوده الجغرافية-السياسية»[١٠٣]. وبينما يميز الإسلام المفرد عن غيره (ويتضح من قراءة بن سلامة بأنه لا يمكن للإسلام فى الحاضر إلا أن يكون مفرداً) فى الإعلان عن حاجته إلى التحول، يصر الموقعون على أنهم سيحاربون ويقاومون ما يسمونه «بالإسلاموية الشمولية»[١٠٤]. وما يُعقد استخدام لغة الحرب الباردة هذه أحياناً هو نزعة مسيحية معادية لليهودية، حيث تجرى المقارنة، كما كان الوضع دائماً، بين إله المسيحية «المحب» و«المتسامح» وإله اليهودية «الغاضب» و«المنتقم». ويتبنى بن سلامة لاواعياً (؟) هذا التوصيف، فما يعرضه الإسلاميون اليوم على المسلمين «الخاضعين»، كما يقول بن سلامة، ليس أقل من «إله منتقم ومانح مكافآت (un Dieu vengeur et rémunérateur)»[١٠٥]. والتعبير الأخير rémunérateur، وهو تعبير تجارى من عالم رجال الأعمال، فيه تلميح بأن إله الإسلام يجلب مكاسب وأرباح بالمعنى المالى، مما يقترح صلاتاً أكثر مع المفاهيم اللاسامية عن اليهود والمال.

ومن المفارقة أن جميع الإسلاميين لا يعارضون التحليل النفسى، بل إن بعضهم منفتح عليه[١٠٦]. فبعكس بن سلامة الرافض لإسلام الإسلاميين (والاثنان يطرحان بالمفرد فى

برزت نزعتان دينيتان وفكريتان فى القرن التاسع عشر بين المفكرين العرب والمسلمين والمستشرقين الأوروبيين حيث قدموا الحجج على توافق أو عدم توافق الإسلام مع الحداثة والتقدم الغربى



اسميهما ودلالتيهما)، فإن أحمد السيد على رمضان، وهو أستاذ مصرى يدرس علم النفس فى السعودية، ليس فقط متسامحاً مع التحليل النفسى الفرويدى، بل يذهب أبعد من ذلك، إذ يعرض لنا تقييماً إسلامياً لمظاهره «الإيجابية» و«السلبية» من منظور «إسلامى». وبعد مراجعة أعمال فرويد والتعليق عليها وعلى منهج التحليل النفسى وتاريخ النقد الغربى له وتاريخ ممارسته فى مصر، يخلص رمضان إلى قائمة من المساهمات الإيجابية للتحليل النفسى، والتى تتضمن مفاهيم فرويد عن «اللاشعور»، ومنهج «التداعى الحر»، و«تفريغ المريض من شحناته الإنفعالية»، و«خلق الثقة عند المريض»، و«إخراج الصراعات المترسبة فى اللاشعور إلى سطح الشعور»، و«تخفيف مقاومة المريض»، واكتشاف عقدة أوديب، وهلم جرا[107]. ويأخذ رمضان التحليل النفسى على محمل الجد، لدرجة أنه يقارنه مع المفاهيم القرآنية عن النفس، ويشير إلى التقائهما وتباعدهما عن بعضهما البعض[108]. ولكنى لم أثر هذه النقطة كى أستشهد بانفتاح رمضان على التحليل النفسى الفرويدى فحسب، وإنما كذلك أيضا كى أبين أن بن سلامة ليس غير متسامح مع «عدم تسامح» الإسلامويات فحسب، بل هو غير متسامح حتى مع تسامحها.

ويسعى بن سلامة، شأنه شأن بعض الإسلاميين الذين يندد بهم، وبخلاف غيرهم غير الموجودين فى إطاره الإبستمولوجى، إلى تحديد الإسلامات المتعددة التى يجدها فى شكل واحد. فبالنسبة إليه، هناك إسلام واحد يمكنه التسامح معه، وهو الشكل الليبرالى للإسلام، الذى يرفع لواء كل قيم أوروبا الليبرالية الناضجة، ولا يتسامح مع إسلام الإسلاميين، الذين يزعم بن سلامة أن قيمهم تعارض قيم الليبرالية، حتى عندما لا تعارضها. وهذا هو الإسلام الذى يستطيع هو لا غيره «تعقله». ويريد بن سلامة أيضاً أن يحد من معنى الإسلاموية باعتبارها من ترفع لواء الإسلام اللاليبرالى، والذى لا يمكنه التسامح معه. وهكذا يغدو التحليل النفسى فى كتابات بن سلامة أمة الليبرالية الأوروبية، ولا يظهر أى تردد داخلى أو تردد حيال الآخر الذى هو نتاج إسقاطه. بل على العكس من ذلك، فإن الثقة التى يعمد فيها «الإسلام» كآخر الليبرالية والغرب تضع الإسلام فى مكانة الإنسان البدائى والطفل ما قبل الأوديبى فى عالم فكر فرويد فى التحليل النفسى. وبن سلامة ليس وحيداً فى إنجاز هذا التحول، بل هو جزء من ثلة كبيرة من المفكرين العرب والأوروبيين الذين يصرون على هذه التصورات. وبينما حلل بن سلامة شخصية إبراهيم وإسماعيل فى القرآن بجدارة كما حلل شخصيتيهما وشخصية هاجر فى التقليد الكلامى الإسلامى (حيث إنه لا هاجر ولا سارة مذكورتان فى القرآن البتة)، فإن فطنته التحليلنفسية تتحول، عندما يتعامل مع الإسلاميين المعاصرين، إلى ابتهالات ليبرالية.

وفى حين يبدى بن سلامة قلقاً مستمراً من الفظاعات التى تقترف «باسم الإسلام»، فإنه لا يبدى ذات القلق إزاء الفظاعات الأكبر التى ترتكب باسم العداء للإسلام. بل على العكس من ذلك تماما، وكما بينت آنفاً، فهو مشارك ولو مع شىء من التردد فى الخطاب المعادى للإسلام، كما يبين اختياره الواعى لعنوان كراسته «إعلان ضد الإسلام». ولكن يمكن لمشكلة الاسم أن تعقد أكثر مما سمحت به حتى الآن. ففى سياق كتابته عن الرسالة النبوية، تحرى عبد الكبير الخطيبى الأسباب التى دفعته للكتابة عنها بذكر اسم أخيه محمد، واسم أبيه أحمد، واسمه هو عبد الكبير، إذ إنه ولد فى يوم العيد الكبير، وهو عيد يكرم تضحية إبراهيم بابنه، باعتبارها الأسباب التى يمكن أن تكون قد دفعته للكتابة عن هذه المواضيع[109]. وفى المقابل، لا يقرأ بن سلامة اسمه فى رغبته فى الكتابة عن التحليل النفسى والإسلام، بل يضع اللوم على «الإسلام»، حيث يعلمنا بأنه لم يتخذ «قراراً بالاهتمام بالإسلام إلا عندما ابتدأ الإسلام يهتم بنا»[110]. ولكن إذا قرأنا اسمه فى هذه المعادلة، وهى قراءة لا يقوم بها بن سلامة (بالرغم من أنه كثيراً ما يتلاعب فى كتبه فى الكلمات والأسماء وأصولها العربية ومصادرها الثلاثية وعلاقتها باللاوعى) ستزودنا هذه القراءة بتأويل تحليلنفسى مثير للاهتمام لاكتشافاته. فإن بن سلامة أو ابن سلامة (واسمه على شاكلة الأسماء الإنجليزية مثل Johnson أى ابن جون أو Christianson أى ابن المسيحى أو Christopherson ابن المسيح)، يشترك مع الإسلام فى اسم الأب، إذ أن الإسلام وسلامة لهما نفس المصدر الثلاثى س ل م. وسلامة وهو أحد معانى الإسلام التى يعددها بن سلامة نفسه[111]. وبهذا المعنى، يمكننا أن نعتبر بأن بن سلامة يتكلم باسم سلامة، أى اسم الأب الرمزى الذى يفرض القانون، والذى يقول لا (كما عرفه لاكان le nom/non du père)، وهو أيضاً اسم الإسلام. ولكن بن سلامة يتكلم باسمه كى يصدر إعلاناً ضده، ضد اسمه وضد أبيه سلامة-إسلام. ولكن وفى واقع الأمر يقوم مشروعه بأكمله على محاربة هذا الإسلام («فى كل مكان»[112]، كما يقول)، هذا الإسلام الواحد، الإسلام الإسلاموى، من أجل قتله واستبداله بأب آخر أكثر رقة وحنانا ولا يفرض القانون، ألا وهو الإسلام الليبرالى، الذى يمضى بن سلامة كثيرا من الوقت متمنياً وجوده. ويمكن لهذه القراءة الشرطية لاسم بن سلامة وعلاقته بالإسلام أن تفسر التمرد الأوديبى (insoumission) الذى يعلنه بن سلامة ضد الإسلام كالأب الرمزى الذى ينظم الرغبة، والذى تمكن قراءته بالنسبة لمحاولات بن سلامة المستمرة والذكية لتخليص هاجر، أم وجدة العرب، من تهميش «الإسلام» لها.



ويبدو هنا وكأن موقع بن سلامة الجغرافى والسياسى فى فرنسا، شأنه شأن أقرانه، يملى عليه التزاماته الليبرالية بشكل واع. وهو بالطبع يفسر شعوره بـ«العار» من انتسابه لمجموعة من المسلمين ذوى العلاقة الملتبسة مع التحليل النفسى، ورفضه المتردد لاسم الأب ونسبه الأبوى بشكل عام لصالح تحليل نفسى ليبرالى وأوروبى (فرنسى). كما يبين موقعه أيضاً سياق النظريات النقدية التى يريد بن سلامة أن يشارك فيها، وحيث يريد أن **يولج** نقده. وهو ذاته من يستوقف نفسه للتأكيد على أن إصدار إعلانه «هنا فى فرنسا، على هذه القارة الأوروبية التى يعاد تنظيمها، يلزمنا خاصة وبطرق عدة: أولاً بفرصة أن نكون فى حيز ديمقراطى يتساءل عن مستقبله ويبتهل إلى ديمقراطية قادمة»[113]. ويعمل هذا الالتزام المطلق بقيم الليبرالية، من الفردانية والحرية والتسامح وفصل الثيولوجى عن السياسى[114]، وكأنه عقيدة دينية عند المفكرين والمؤمنين به، وحيث إنهم كذلك يمكننا تشبيه التزامهم بالعصاب الوسواسى، كما شبه فرويد الدين. وفى ضوء هذا التشبيه، وكما وصف فرويد أتباع الأديان، فإن أتباع العقيدة الليبرالية الورعين «محصنون لدرجة كبيرة ضد خطر بعض الأمراض العصابية. فقبولهم لهذا العصاب العالمى يريحهم من مهمة بناء (عصاب) خاص بهم»[115]. وعلى المهاجرين الفكريين العرب والمسلمين إلى أوروبا، بالمعنى الجغرافى أو السياسى، ممن تحولوا دينياً إلى العقيدة الليبرالية، أن يضيفوا إلى مهامهم الصعبة مهمة أخرى صعبة ألا وهى أخرنة الذات، والتبرؤ من الإسلام الذى يرفض أن يكون ديناً فقط بمعنى religion كى يدمجوا نسخة منه فى المفهوم الليبرالى المسيحى والعلمانى للدين religion فقط، والذى سيجعل هذا الإسلام قابلاً لتسامح الليبراليين الأتقياء.

أما الهوية الليبرالية والآليات التى تنتج من خلالها أخريها، فتؤخذ دون مساءلة فى أعمال بن سلامة وغيره. وهذا يحد من أعمال بن سلامة عامة ويمكن قراءته بطريقة منتجة عبر التحليل النفسى. حيث إنه يمكن لقراءة كهذه أن تكون مفيدة للتحليل النفسى فى الوقت الحاضر، وهو أن ندرس الآليات التى من خلالها تتكون الذات الليبرالية عند الأوروبيين والمهاجرين الفكريين المسلمين وغير المسلمين من المستعمرات الأوروبية السابقة. فإن تحليلاً نفسياً أكثر فضولاً ربما ينجز الكثير إن أخذ على عاتقه دراسة علم نفس الجموع للمفكرين العلمانيين والليبراليين عامة فى مسألة الإسلام كى يكشف عن الآليات والعمليات اللاواعية التى تعمل على تكوين الأنا الليبرالية عندهم، والتى بالتالى تفضل هذه القراءة الليبرالية لشىء يصرون على أخرنته كـ«إسلام».

وفى أثناء ذلك كله، يبقى السؤال الهام الذى طرحه بن سلامة والخطيبى فى إعلانهما عن حاجتهما لأوراق بحث للمشاركة فى مؤتمرهما التدشينى عن التحليل النفسى والإسلام فى عام ١٩٨٧ (ونصه «من أى أسس وبالنسبة لأى مشاكل محددة يمكن للتحليل النفسى أن يدخل فى علاقة مع هذه الحضارة الأخرى دون أن يفعل ذلك على شاكلة علم النفس الثقافى أو عملية نقل صافية تعيد إنتاج ثوابت الفكر الكولونيالى بالنسبة لموضوع الكائن النفسى؟») سؤالاً يبحث عن إجابة ويظل تحدياً قائماً ومفتوحاً[116]. ■

يدعى صفوان أن الكنيسة فى الإسلام، بخلاف الكنيسة فى المسيحية، هى الدولة، وتحديداً المملكة الدكتاتورية والتى تزيل إمكانية وجود مجتمع مدنى





الهوامش

(١) لقد قدمت نسخة أقصر من هذه الورقة فى محاضرتى التى كانت الكلمة الرئيسة فى مؤتمر «التحليل النفسىّ، الفاشيّة، والأصوليّة» الذى عقد فى ٢٩ تشرين الثانى/نوفمبر ٢٠٠٨ فى متحف فرويد فى لندن تحت رعاية متحف فرويد وجامعة مدلسكس البريطانية والجمعيّة العالميّة لتاريخ طبّ الأعصاب والتحليل النفسىّ الفرنسيّة Société Internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse. والتى لم أتمكن، لسوء الحظ، من إلقائها شخصيّاً نتيجة إجراءات تحرّى السفارة البريطانية عن بصماتى مما أدى إلى تأخر صدور التأشيرة البريطانية لى فى الوقت المناسب. وقد ألقى الكلمة نيابة عنى الأستاذ غلن بومان مشكوراً. وقد أتيحت لى المشاركة فى المؤتمر عبر الهاتف فى آخر الجلسة كى أجيب على أسئلة الجمهور. وأود هنا أن أشكر د. جوليا بوروسا لدعوتها لى للمشاركة فى المؤتمر وكذلك الأستاذة جون كوبتشك لدعوتها لى للمساهمة بمقال فى العدد الخاص لمجلة Umbr(a) التحليلنفسيّة عن الإسلام والتحليل النفسىّ التى تحررها، حيث حثتنى دعوتها على الضلوع فى هذه الدراسة. كما أنى قدمت هذه المحاضرة فى جامعة بيرزيت فى ٢٣ آذار/مارس ٢٠٠٩ عبر الفيديو وأتقدم بالشكر للأستاذ روجر هيكوك لدعوته لى لإلقائها. كما أجدنى ممتناً أيضاً للأستاذ طلال أسد والأساتذة ليشا روزنتال ونبفبل هود لملاحظاتهم على مُسوّدة هذه الورقة وللصديقين محمد أيوب وحسن أبو هنية لمراجعتهم ترجمتى لهذه الدراسة.

(٢) انظر E.G. Von Grunebaum, Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, (London: Routledge and Kegan Paul, Ltd، ١٩٥٥).

(٣) D. S. Margoliouth referred to Islam as a "system" in his Mohammedanism, (London: Williams and Norgate، ١٨٩٦)، صفحة ٤٢.

(٤) يستخدم سيد قطب مصطلح «منهج» فى معظم كتاباته، لا سيما فى كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة**، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، كما يستخدم المصطلح أيضا محمود محمد شاكر فى كتابه **رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا**، (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢).

(٥) حول استخدام مصطلح «برنامج» أو «programme»، انظر Muhammad Asad, Islam at the Crossroads, (Lahore: Arafat Publications، ١٩٤٧). صفحة ٥، ١٤، ١٥ وغيرها. وقد نشر الكتاب أصلا عام ١٩٣٤.

(٦) لقد كتب ديل آيكلمان وجيمز بيسكاتروى بفطنة عن «جهزنة» الإسلام و«تشيينه» وكيف أنه «يعيد ترتيب الإنتاج الرمزى لسياسة المسلمين». إلا أن مصطلح «إسلام» عندهما يشير إلى «religion»، ولا يشير إلى دلالات متعدّدة. انظر Dale F. Eickelman and James Piscatori, Muslim Politics, (Princeton: Princeton University Press، ١٩٩٦). صفحة ٣٨.

(7) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, in J. Strachey, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, (London: Hogarth Press, 1953-1974), Volume XXIII,. صفحة ٩١.

(8) Erich Fromm, Psychoanalysis and Religion, (New Haven: Yale University Press, 1950).

(٩) انظر كتاب سلامة موسى المبكر **العقل الباطن ومكنونات النفس**، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٨)، وكتابه اللاحق **عقلى وعقلك**، (القاهرة: سلامة موسى للنشر، 1947).

(١٠) حول تاريخ المحللين النفسانيين المصريين، انظر Hussein Abel Kader, "La psychanalyse en Egypt entre un passé ambitieux et un future incertain," in La Célibataire, No. 8, Printemps 2004, صفحة ٦١-٧٣. وحول تاريخ التحليل النفسىّ فى المغرب وعن تورط المحللين النفسانيين الفرنسيين إبان حكم الاستعمار الفرنسى وبعده، انظر Jalil Bennani, Psychanalyse en terre d'islam: introduction à la psychanalyse au Maghreb, (Strasbourg: ?ditions Arcanes, 2008), وقد نشر قبلها فى عام ١٩٩٦ من قبل Editions Le Fennec in Casablanca,.

(١١) فى سيرة الرسول التى كتبها المستشرق الفرنسى ماكسيم رودنسون، يستخدم الأخير مفهوم «اللاوعى» لتفسير بعض تجارب الرسول، ولكنّه لا يستخدم المفهوم بمعناه التحليلنفسىّ. انظر Maxime Rodinson, Muhammad, Prophet of Islam, (London: Tauris Parke Paperbacks, 2002),. صفحة 77.

(١٢) انظر محمد النويهى، نفسية أبى نواس، (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠)، وقد نشر أصلا عام ١٩٥٣، وكتاب عباس محمود العقاد، أبو نواس، الحسن بن هانئ، دراسة فى التحليل النفسانىّ والنقد التاريخىّ، (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٦٠)، وقد نشر أصلاً عام ١٩٥٣. انظر أيضا نقد حسين مروة لتطبيق التحليل النفسىّ على أبى نواس فى كتابه دراسات نقديّة فى ضوء المنهج الواقعى، (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٥). لمناقشة مفصلة لهذه الدراسات، انظر Joseph Massad, Desiring Arabs, (Chicago: University of Chicago Press, 2007),. صفحة 84-92.

(١٣) انظر جورج طرابيشى، عقدة أوديب فى الرواية العربيّة، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، والرجولة وأيدلوجية الرجولة فى الرواية العربيّة، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، وأنثى ضد الأنوثة، دراسة فى أدب نوال السعداوى، (بيروت: دار الطليعة، 1984).

(١٤) انظر جورج طرابيشى، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسىّ لعصاب جماعىّ، (لندن: رياض الريس للنشر، 1991).

(١٥) Abdelkebir Khatibi, "Frontières," in Cahiers Intersignes, No. 1, Spring 1991,. صفحة 15.

(١٦) جورج طرابيشى، «تقديم»، فى كتاب سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشى، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤). لقد قام طرابيشى أيضا بترجمة كتاب موسى والتوحيد عن الفرنسية عام ١٩٧٣ وقلق فى الحضارة عام ١٩٧٧. انظر سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشى (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣)، وسيغموند فرويد، قلق فى الحضارة، ترجمة جورج طرابيشى، (بيروت: دار الطليعة، 1977).

(١٧) لقد بدأ طرابيشى مؤخرا بالكتابة عن الإسلام وفى بعض الأحيان يستخدم فى نصوصه دلالات تحليلنفسيّة كما يفعل فى هرطقات ٢، عن العلمانيّة كإشكالية إسلاميّة-إسلاميّة، (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨)، حيث يشير إلى كتب فرويد موسى والتوحيد والطوطم والتابو ويتكلم عن «عودة المكبوت» فى مستهل مناقشته للطائفية السنية-الشيعية فى عراق ما بعد الاجتياح الأمريكى. ويزعم طرابيشى بأنه يفترق عن فرويد باعتباره (أى طرابيشى) أن المسيحية والإسلام الشيعى بمثابة «ديانتين بنوتين» وليسا ديانتين «أبويتين»، كما أوّل فرويد «نشوء الديانات التوحيدية من منطلق مخططه المستوهم عن جريمة قتل الأب»، والذى طبقها فرويد، حسب زعم طرابيشى، بحق على اليهودية. ولكن «المسيحية والإسلام الشيعى يفترقان عنها». انظر هرطقات ٢، صفحة ١١، ١٥، هامش صفحة ١٧. ولكن إدعاء طرابيشى هذا بالافتراق عن فرويد غريب حيث إن فرويد كان واضحاً فى نهاية كتابه موسى والتوحيد بأن «المسيحية التى انبثقت عن دين أبوى، أصبحت ديانة بنوية»، صفحة ١٣٥ من كتاب فرويد.

(١٨) يرى بن سلامة هذا بوضوح، حيث إنه يستثنى نفسه بأنه قد أظهر اهتماما بـ «الإسلام» قبل زملائه، ويقول بأن اهتمامه الأول بـ «الإسلام» قد بدأ نتيجة تعرفه ببيار فديدا حيث إنه نشر بعد ذلك كتابه الأول الذى يتعامل مع الإسلام والتحليل النفسىّ فى عام ١٩٨٨ «عندما لم يكن الإسلام قد أصبح مشكلة حادة فى الحيز العالمىّ العام، ولا مسألة للبحث التحليلنفسىّ». فى فتحى بن سلامة "Une "recherche psychanalytique sur l'islam، فى عدد خاص من مجلة La Célibataire عنوانه «التحليل النفسى والعالم العربىّ»، رقم ٨، ربيع ٢٠٠٤، صفحة ٧٧. أما بالنسبة لكتاب بن سلامة الأول، انظر Fethi Benslama, La nuit brisée, (Paris: ?ditions Ramsay, 1988). هذا ادعاء مثير للاهتمام لا سيما وأن تأريخ الاهتمام العالمىّ بـ «الإسلام» كـ «إسلاموية» يصادف مع قيام الثورة الايرانية فى عامى 1978/1979.

(19) Abdelkebir Khatibi, "Du message prophétique (argument), in Abdelkebir Khatibi, Par-Dessus l'épaule, (Paris: Aubier, 1988).

ويكتب الخطيبى فى صفحة ١٣٥ بأنه قد كتب المقال عام 1984.

(٢٠) Khatibi, "Frontières," صفحة ١٧.

(٢١) هنالك آخرون أيضا يكتبون عن مواضيع تحليلنفسيّة مثل المصرى كريم جبيلى والذى يعيش فى كندا وكتابه Le psychisme des Orientaux, différences et déchirures, (Montréal: Liber, 2006) عبارة عن سلسلة من التأملات تعتمد على جوهرانيات هوياتية عن ماهية «الشرقى» و«الغربى» وممّ يتكون ذهن كل منهما، وكيف أنه عندما يشير إلى ذلك إنما يقصد أن يحدد خصوصيتهما لا أن يقوم بتثبيتهما.

(٢٢) Fethi Benslama, La psychanalyse à l'épreuve de l'islam, (Paris: Flammarion, 2002, صفحة ١٧. ومن الجدير بالذكر هو أن الجزء الأخير من الجملة «وأنه لن يثار أبداً فى المستقبل كمسألة فى تنظيم المجتمع» محذوف فى الترجمة العربيّة للكتاب من دون تفسير. انظر فتحى بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسىّ، ترجمة د.رجاء بن سلامة، (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٨). صفحة 29.

(٢٣) انظر المقابلة التى قام بها المطيع قبال مع مالك شبل، «الإسلام وصحوة الطفولة»، فى كتاب التحليل النفسىّ والثقافة العربيّة-الإسلاميّة، (دمشق: دار البدايات، ٢٠٠٨)، صفحة ٧٧. ويتضمن الكتاب عدة مقالات لكتّاب مختلفين.

(٢٤) يصفهما هكذا فى حوار مع مصطفى صفوان فى مصطفى صفوان وعدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربىّ: قراءة من منظور التحليل النفسىّ. وقد كتب أدونيس مقدمة الكتاب، (بيروت: المركز الثقافى العربىّ، ٢٠٠٨)، صفحة ٩٦.

(٢٥) فى إجابته على سؤال حول الرفض (المزعوم) للتحليل النفسىّ فى المجتمعات العربيّة الإسلاميّة نتيجة اعتباره منهجاً أجنبياً، يقول مالك شبل: «يكشف هذا القول عن واقع له قدرة على الإحراج». انظر مقابلة المطيع قبال مع مالك شبل، «الإسلام وصحوة الطفولة»، صفحة ٧٨. بخلاف شبل، يشعر مصطفى صفوان بالألم لا لعودة الإسلام بل لما يعتبره غياب التفكير الديمقراطى فى العالم العربىّ والذى يؤكده، حسب تخمين صفوان الخاطئ، عدم ترجمة كتاب ألكسيس دى توكفيل Democracy in America، والذى يجب ترجمته لما فيه من أهمية بيداغوجية لشعب يفتقر إلى الديمقراطية: «إنه إثبات مؤلم لتخلفنا أن (كتاب دى توكفيل الديمقراطية فى أمريكا) لم يترجم للعربيّة حتى الآن»، فى Moustapha Safouan,



الملاحظ أن الدراسات التحليلنفسيَة للأديان قد خلت في معظمها من أى ذكر للإسلام، رغم معالجتها للمسيحية واليهودية و«البوذية» و«الهندوسية»



Why the Arabs Are Not Free? The Politics of Writing, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007)، صفحة ٦٠. وبغض النظر عما يمكن أن تعنيه ترجمة أو عدم ترجمة الكتاب إلى العربية، فإن الكتاب كان قد تُرجم ونُشر بالفعل عام ١٩٨٤ (قبل ٢٣ عاما من إعلان صفوان عن ألمه والتعبير عنه فى كتاب نشره عام ٢٠٠٧) وقد قام بترجمته أمين مرسى قنديل وحققه محسن مهدى ونشرته دار كتابى فى القاهرة عام ١٩٨٤ وعالم الكتب فى القاهرة عام ١٩٩١ تحت نفس العنوان: الديمقراطية فى أمريكا.

(٢٦) - Edward W. Said, Freud and the Non-European, (London: Verso, 2003), صفحة 54.

(٢٧) - Fethi Benslama, La psychanalyse,, صفحة 171.

(٢٨) - Fethi Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam,، صفحة ٧٩. يذكر بن سلامة عددا من معانى الإسلام الممكنة باستثناء «تسليم»، فى Fethi Benslama, Déclaration d'insoumission: à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas, (Paris: Flammarion, 2004), صفحة 28-29.

(٢٩) - Fethi Benslama, La nuit brisée, صفحة 176.

(٣٠) - Fethi Benslama, Déclaration d'insoumission, صفحة 24.

(٣١) - Moustapha Safouan, Why the Arabs Are Not Free? صفحة 65.

(٣٢) المصدر السابق.

(٣٣) انظر كلمة «Sovereignty» فى Oxford English Dictionary.

(٣٤) ويسهب صفوان فى تفسير هذه الآراء فى حواره مع عدنان حب الله فى «التحليل النفسى والمجتمع العربى»، فى مصطفى صفوان وعدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربى، صفحة ١٣٧، ١٣٨.

(٣٥) عن هذا السجال، انظر Yasir Suleiman, The Arabic Language and National Identity, A study in Ideology (Washington DC: Georgetown University Press, 2003).

(٣٦) -Safouan, Why the Arabs Are Not Free? صفحة 10.

(٣٧) المصدر السابق، صفحة 49.

(٣٨) - Benslama, Déclaration d'insoumission, صفحة 76-77.

(٣٩) - Fethi Benslama, La psychanalyse, صفحة 23.

(٤٠) المصدر السابق، صفحة 24.

(٤١) أشكر الصديقة ليشا روزنتال على إشارتها لهذه النقطة.

(٤٢) Fethi Benslama, La psychanalyse, صفحة 26.

(٤٣) المصدر السابق، صفحة 27.

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) المصدر السابق، صفحة 43.

(٤٦) Fathi Bin Salamah, Al-Islam wa al-Tahlil al-Nafsi, صفحة ٣٦، الهامش.

(٤٧) انظر صفحة ٤٥ من La psychanalyse عن دفاعه الليبرالى عن الحرية الفردية وعن الفرد.

(٤٨) Fethi Benslama, La psychanalyse, صفحة 24.

(٤٩) المصدر السابق، صفحة ٢٥.

(٥٠) وأود الإشارة هنا إلى أن بن سلامة يعى أن كلمة دين فى العربية تعنى «دَين»، وأن منطق معناها مختلف عن كلمة religion، ولكنّه يستمر فى طرح أن القرآن يقوم بـ «تعيين المصطلح المساوى أو المشابه لما نسميه فى المسيحية "religion"»، انظر Benslama, Déclaration d'insoumission، صفحة ٢٦، الهامش. أما عن كيف أن أصل المفهوم العالمى لمصطلح religion أتى من المسيحية فى بداية عصر الحداثة، فانظر Talal Asad, "Religion as an Anthropological Category," in Talal Asad, Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam, (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1983), صفحة 237-259.

(٥١) المصدر السابق.

(٥٢) - Benslama, La psychanalyse, صفحة 302.

(٥٣) المصدر السابق.

(٥٤) - Fethi Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam"، صفحة 77.

(٥٥) - Benslama, La psychanalyse, صفحة ٢٠.

(٥٦) المصدر السابق، صفحة ٧٦

(٥٧) - Abdelkebir Khatibi, "Du message prophétique (argument)"، صفحة ٨٣، ٨٤. ويستشهد بن سلامة بهذه المقالة فى سياق شرحه لوجهات نظر الخطيبى عن مسألة أمية أو لاأمية الرسول وعن أهمية خديجة فى مسألة الوحى، ولكنّه لا يستشهد به لتعريفه بهذا المشهد المهم والذى لا يُذكر عادة فى السير الحديثة عن الرسول ولا يُعتبر من القصص الاعتيادية عن بداية الوحى والتى تتضمنها هذه السير بالرغم من أن هذه السير تناقش بإسهاب أهمية علاقة خديجة ببداية الوحى. وحول غياب هذه القصة من سير الرسول الحديثة، انظر مثلا الكتاب الشهير لصافى الرحمن مباركفورى، الرحيق المختوم: بحث فى السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، (الرياض: مكتبة دار السلام، ١٩٩٥). وهنا أتقدم بالشكر لأحمد عاطف أحمد لمشاركته لى بمعرفته الهائلة عن سير الرسول القديمة والحديثة.

(٥٨) Benslama, La psychanalyse. صفحة 319.

(٥٩) انظر محمد أركون، تاريخ الفكر العربى الإسلامى، (الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٨)، صفحة 160.

(٦٠) Benslama, La psychanalyse, صفحة 319.

(٦١) المصدر السابق، صفحة 59.

(٦٢) المصدر السابق، صفحة ١٩٧. ويستخدمها بن سلامة مرة أخرى فى Déclaration d'insoumission، صفحة 35.

(٦٣) Benslama, La Psychanalyse, صفحة 49.

(٦٤) شجرة الإسلام، التحليل النفسى، الهوية، مقابلة قام بها حسين القبيسى مع فتحى بن سلامة فى التحليل النفسى والثقافة العربية-الإسلامية، (دمشق: دار البدايات، ٢٠٠٨)، صفحة 15.

(٦٥) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, صفحة 90.

(٦٦) Edward W. Said, Freud and the Non-European, صفحة 40.

(٦٧) Benslama, La Psychanalyse, صفحة 24-25.

(٦٨) المصدر السابق، صفحة 36.

(٦٩) المصدر السابق، صفحة 70.

(٧٠) المصدر السابق، صفحة 70.

(٧١) انظر فتحى بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسى. وجورج طرابيشى هو أحد مؤسسى الرابطة الرئيسيين.

(٧٢) شجرة الإسلام، التحليل النفسى، الهوية، صفحة 18.

(٧٣) Moustafa Safouan, "Pratique analytique dans le monde arabe: incidences et difficulté," La Célibataire, No. 8, Printemps, 2004. صفحة 15.

(٧٤) المصدر السابق، صفحة 16.

(٧٥) - Safouan, Why the Arabs are not Free?, صفحة 43.

(٧٦) صفوان، فى حواره مع عدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربى، صفحة 117.

(٧٧) - Safouan, Why the Arabs are not Free? صفحة 14.

(٧٨) - عن أوراق ومناقشات المؤتمر، انظر العلم والدين والتحليل النفسى، أعمال المؤتمر الدولى الثالث للمحللين النفسيين العرب، بيروت ١٧ - ١٩ أيار ٢٠٠٧، (بيروت: دار الفارابى، ٢٠٠٧). عندما أشير إلى هذا الكتاب، سأوضح إن كنت أستشهد من النص العربى والذى يحمل ترقيم صفحات خاص به أم استشهادى هو من النص الفرنسى والذى له ترقيم منفصل للصفحات خاص به أيضا. أما عن عدم ترحيب المفكرين العرب المزعوم بالتحليل النفسى، انظر مقدمة حب الله لكتاب إشكاليات المجتمع العربى، صفحة ٨. ويناقش حب الله هذا الموضوع بإسهاب فى «La psychanalyse et le monde arabe,» in La Célibataire, No. 8, Printemps 2004, صفحة ١٩-٢٨. قبل أن يظهر اهتمامه هذا بالإسلام والعلم، كان حب الله قد كتب كتابا كشبه سيرة ذاتية عن الحرب الأهلية اللبنانية حيث لم تكن معظم اهتماماته الجديدة قد تبلورت بعد. انظر Adnan Houbballah, Le virus de la violence, la guerre civile est en chacun de nous, (Paris: Albin Michel, 1996). وقد ترجم الكتاب إلى العربية تحت عنوان جرثومة العنف: الحرب الأهلية فى صميم كل منا، (بيروت: دار الطليعة، 1998).

(٧٩) - Houbballah, "La psychanalyse", صفحة 20

(٨٠) المصدر السابق، صفحة 22.

(٨١) المصدر السابق، صفحة 28.

(٨٢) عدنان حب الله، «العلم والدين فى ما بعد الحداثة»، فى العلم والدين والتحليل النفسى، أعمال المؤتمر...، صفحة ١٥ من ترقيم الصفحات العربية. من المثير للعجب أن الفقرة التى أخذ منها هذا الشاهد غير متضمنة فى النص الفرنسى لخطابه والمطبوع فى نفس الكتاب (انظر صفحة ١٦ من ترقيم الصفحات الفرنسية).

(٨٣) عدنان حب الله، «لماذا تخلف العرب عن العلم المعاصر: عمليتان جراحيتان لم يخضع لهما المسلمون»، فى العلم والدين والتحليل النفسى، أعمال المؤتمر...، صفحة ٦٧ من ترقيم الصفحات العربية.

(٨٤) المصدر السابق، 73.

(٨٥) حول هذا السجال المهم، انظر Massad, Desiring Arabs, صفحة 16-11.

(٨٦) Wendy Brown, "Subjects of Tolerance," in Hent De Vries and Lawrence E. Sullivan, Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, (New York: Fordham university Press, 2006)، صفحة ٣٠٣.

(٨٧) المصدر السابق، صفحة ٣١٠.

88 Sigmund Freud, The Future of an Illusion, in J. Strachey, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, (London: Hogarth Press, 1953-1974), Volume XXI, published originally in 1927, صفحة 19.

(٨٩) «شجرة الإسلام، التحليل النفسى، الهوية»، صفحة ١٤. ويعود بن سلامة إلى هذا الموضوع مرة أخرى عندما يتحدث عن «العداء التقليدى لليهودية فى العالم العربى»، وعن «العداء لليهودية الموجود من بدايات الإسلام»، فى Benslama, Déclaration d'insoumission، صفحة ٣٨، ٤٠. وفى سياق مناقشته للصراع الفلسطينى-الإسرائيلى، يعبر بن سلامة عن قلقه من «القراءات الدينية، الإسلاموية لأصول الصراع»، دون أن يبدى أى قلق من تهويد المغامرة الكولونيالية الصهيونية



تكشف كتابات هؤلاء المفكرين عن جرح نرجسى عميق يعانون منه كونهم عربا ومسلمين «مؤوربين» ترعرعوا فى عصور تحديثية هدفت إلى الأوربة كهدف غائى للحداثة



منذ بدايات الحركة الصهيونية. وعلى الرغم من وضوح نقده لسياسات الحكومات الإسرائيلية، فإن بن سلامة لا يمدح إلا الفلسطينيين المستعدين لـ «المساومة» بالاعتراف بإسرائيل، إذ إنه يطلق عليهم صفة «الديمقراطيين»، دون أن يشير إلى أنهم على استعداد للاعتراف بدولة إسرائيل غير الديمقراطية والعنصرية قانوناً، والتى تعطى مواطنيها اليهود امتيازات وحقوق قانونية تنكرها على مواطنيها من غير اليهود. ومن المثير للفضول أن يسمى بن سلامة الموقف الفلسطينى «الرافض للعنف» على أنه الموقف الديمقراطى، بينما يحكم على موقف المقاومة العنيفة لاحتلال عنيف على أنه غير ديمقراطى. انظر المصدر السابق، صفحة ٤٤. وحول الصهيونية وإسرائيل، انظر جوزيف مسعد، ديمومة المسألة الفلسطينية: دراسات عن الصهيونية والفلسطينيين، (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٩). وتجدر الإشارة هنا إلى أن باكورة النصوص التى تتهم التحليل النفسى بالتعاطف مع الصهيونية كتبها طبيب أعصاب مصرى مسيحى كان من المعجبين بفرويد فى الثلاثينيات ولكنه غير رأيه فيه عام ١٩٧٠. انظر د.صبرى جرجس، التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدى: أضواء على الأصول الصهيونية لفكر سيغموند فرويد، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٠). ويفسر المحلل النفسانى حسين عبد القادر تغير موقف جرجس من فرويد على أنه كان جزءا من خصومة جرجس مع مصطفى زيور، وهو عميد المحللين النفسانيين المصريين، والذى كان الهدف الحقيقى لتهجم جرجس، «وليس فرويد». انظر Hussein Abdel Kader, "La psychanalyse en Egypt»، صفحة ٦٥. وبالمناسبة كان زيور قد كتب المقدمة وحقق ترجمة مصطفى صفوان لكتاب فرويد تفسير الأحلام للعربية عام ١٩٥٨. انظر أحدث طبعة للكتاب والتى طبعت تحت إشراف المركز العربى للأبحاث النفسية والتحليلية والذى يرأسه عدنان حب الله. انظر سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، (بيروت: دار الفارابى والمركز العربى للأبحاث النفسية والتحليلية، ٢٠٠٣). وقد قام عبد المنعم الحفنى بإعادة ترجمة الكتاب عام ١٩٩٥ فى طبعة جديدة تتضمن نقاشاً نقدياً اتسَم بالاحترام لترجمة صفوان، وأعيد طبع الكتاب مع مقدمة جديدة عام ٢٠٠٤. انظر سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة عبد المنعم الحفنى، (القاهرة: مكتبة مدبولى، ٢٠٠٤).

(٩٠) Jacques Derrida, "Geopsychoanalysis... 'and the rest of the world,' American Imago, 48: 2, Summer, 1991, صفحة211.

(٩١) المصدر السابق، صفحة ٢١٥.

(٩٢) Benslama, La Psychanalyse, صفحة 43

(٩٣) المصدر السابق، صفحة ٣١٧.

(٩٤) Fethi Benslama, "Une recherche psychanalytique sur l'islam»، صفحة76

(٩٥) Benslama, Psychanalyse, صفحة 317-318.

(٩٦) المصدر السابق، صفحة ٣١٨.

(٩٧) المصدر السابق، صفحة ٣١٩.

(٩٨) المصدر السابق.

(٩٩) المصدر السابق.

(١٠٠) المصدر السابق، صفحة ٣١٨.

(١٠١) وجورج طرابيشى أحد موقعى البيان، ولكن لا صفوان ولا حب الله وقعاه. انظر http://www.manifeste.org/signatures.php3?id_article=1&alpha=T وكان طرابيشى قد استشير فى عملية الترجمة لكتاب بن سلامة للعربية. انظر مقدمة المترجمة فى فتحى بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسى، صفحة ١٨.

(١٠٢) «Déclaration de fondation de l'Association du Manifeste des libertés» in Fethi Benslama, Déclaration d'insoumission, صفحة91-92

(١٠٣) المصدر السابق، صفحة ٩٢.

(١٠٤) المصدر السابق، صفحة ٩٣.

(١٠٥) Benslama, Déclaration d'insoumission, صفحة48-49.

(١٠٦) أما كمثال على سوء فهم نظريات فرويد ونبذها على أنها «إباحية»، انظر سعد الدين السيد صالح، نظرية التحليل النفسى عند فرويد فى ميزان الإسلام، (جدة: مكتبة الصحابة، ١٩٩٣). ولكن ربط فكر فرويد بالصهيونية واليهودية فى هذا الكتاب ليس ابتكاراً إسلامويا، حيث كما أشرنا آنفاً فى الهوامش، كان أول من قدمه طبيب أعصاب مصرى مسيحى.

(١٠٧) انظر أحمد السيد على رمضان، الإسلام والتحليل النفسى عند فرويد، (المنصورة: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٠)، صفحة ٢٢٧-٢٢٨.

(١٠٨) المصدر السابق، صفحة ٢٦٩ - ٣٢٧.

(١٠٩) Khatibi, "Du message prophétique (argument)»، صفحة88-89.

(١١٠) Benslama, La Psychanalyse, صفحة 17.

(١١١) Benslama, La nuit brisée, صفحة176.

(١١٢) Benslama, Déclaration d'insoumission, صفحة 93

(١١٣) المصدر السابق، صفحة ٥٩-٦٠.

(١١٤) بعد أن قدمت هذه المحاضرة فى المؤتمر (انظر الهامش رقم ١)، قامت إليزابيت رودينسكو، وهى مفكرة فرنسية مشهورة ومؤرخة لمؤسسة التحليل النفسى فى فرنسا ومحللة نفسانية وقد كتبت سيرة لاكان، بالوقوف، وأعلنت عن أن فتحى بن سلامة صديقها ومن ثم تلت على الحاضرين قائمة طويلة بأسماء أصدقائه الآخرين أمثال الراحل جاك دريدا والفيلسوف السياسى إتيان باليبار، وأصرت على أن بن سلامة ليس نيوليبرالياً كما زعمت المحاضِرة، حسب رودينسكو، بينما لم تقدم المحاضِرة على هذا الوصف لبن سلامة. وطالبت رودينسكو فى نهاية خطابها غير المدرج فى جدول المؤتمر بأنه علىّ (أى جوزيف مسعد) أن أعلم الجمهور إن كنت «أدعم الإرهاب أم لا». تجدر الإشارة هنا إلى أن رودينسكو هى إحدى الموقعات على بيان بن سلامة، وهو شىء لم تذكره فى مداخلتها. انظر http://www.manifeste.org/signatures.php3, id_article=1&alpha=R.

(١١٥) Freud, The Future of an Illusion, صفحة 43.

(١١٦) "Argument," Cahiers Intersignes, No. 1, Spring 1991, صفحة11.



الأميرة وورقة الآس

قرأت فى سير العجم أن أردشير سار إلى الحضر. وكان ملك السواد متحصنًا فيها. فحاصره فيها زمانًا لا يجد إليه سبيلاً، حتى رَقِيَت ابنة الملك يومًا. فرأت أردشير فعشقته. وأخذت نُشَّابة وكتبت عليها:

إن أنت شَرطت لي أن تتزوجنى، دللتك على موضع تفتح منه هذه المدينة بأيسر حيلة وأخف مؤونة.

ثم رمت بالنشابة نحو أردشير. فكتب الجواب فى نُشابة: لك الوفاء بما سألت.

ثم ألقاها إليها. فكتبت إليه تدله على الموضع. فأرسل إليه أردشير فافتتحه، ودخل هو وجنوده، وأهل المدينة غافلون، فقتل ملكها وتزوجها.

فبينما هى ذات ليلة على فراشه. أنكرت مكانها حتى سَهِرت لذلك عامة ليلتها. فنظروا فى الفراش فوجدوا تحت الحشية ورقة من ورق الآس قد أثرت فى جِلدِها. فسألها أردشير عند ذلك عما كان أبوها يغذوها به. فقالت:

كان أكثر غذائى الشهد والزبد والمخ.

فقال أردشير:

ما أحد ببالغ لك فى الحباء والإكرام مبلغ أبيك. ولئن كان جزاؤه عندك على جُهد إحسانه مع لُطف قرابته وعِظَم حقه جُهْدَ إساءتك، ما أنا بآمن لمثله منك.

ثم أمر بأن تعقد قرونها بذنب فرس شديد المراح جموح، ثم يُجرى. ففعل ذلك حتى تساقطت عضوًا عضوًا.

من كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة




الداروينية تثير أحيانًا انتقاد الأفراد، بل حتى عداوتهم لها أكثر مما تفعل أى من العلوم الأخرى



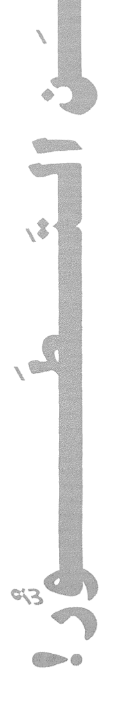
مصطفى إبراهيم فهمى

مر فى فبراير الماضى مائتا عام على ميلاد تشارلز داروين الذى أثار الأوساط العلمية البيولوجية بأبحاثه عن التطور والانتخاب الطبيعى. وقد رأى علماء البيولوجيا أن يكرس عامنا الحالى كله للاحتفال بداروين وأبحاثه. يعرض هذا المقال لبعض القضايا المتعلقة بالداروينية مع التركيز على نقطتين أساسيتين، الأولى أن التطور لم يعد بعد مجرد رأى أو فرض أو نظرية، وإنما هو حقيقة علمية. والثانية هى أنه قد أجريت مؤخرًا تجارب وأبحاث حديثة على أساس البيولوجيا الجزيئية التى تدرس الكائنات الحية على مستوى الجزيئات الكيماوية المكونة لها. وهذه الأبحاث والتجارب تثبت نهائيًا التطور وصحة الانتخاب الطبيعى.

يعيش العالم الآن عصر الثورة العلمية البيولوجية أو ثورة البيوتكنولوجيا. فى القرن الماضى كانت هناك ثورة فى الكيمياء والفيزياء، أما القرن الحادى والعشرون فهو قرن ثورة التكنولوجيا بما فيها مثلاً من أبحاث الجينوم والهندسة الوراثية والاستنساخ، وهى ثورة بدأت تباشيرها فى النصف الثانى من القرن العشرين مع اكتساب الشفرة الوراثية وتركيب المورثات أو الجينات. مع هذه الثورة يقرر علماء البيولوجيا أنه لا يمكن فهم علم البيولوجيا أو الأحياء إلا فى ضوء التطور الداروينى. بل إن تعريف الكائن الحى الآن هو أنه كائن «يتطور» بالإضافة إلى الصفات الأخرى للحياة من تكاثر وأيض.. إلخ. بدون التطور يصبح علم البيولوجيا مجموعة من توصيفات شتى غير مترابطة بخيط يضمها معًا وهى هكذا غير جديرة بدراستها كعلم قائم بذاته. فالتطور الآن أصبح حقيقة أو ظاهرة علمية مثل الحقائق والظواهر العلمية الأخرى، أى مثل كروية الأرض ودورانها حول الشمس، وهذه أمور أنكرها بعض رجال الكنيسة فى أول الأمر تمامًا مثلما كانوا ينكرون الداروينية إلى عهد قريب ومثلما ظل الشيخ الباز مفتى السعودية يفتى بكفر من يقول بكروية الأرض حتى وفاته من سنين قليلة. على أن معظم الناس الآن يؤمنون بكروية الأرض ودورانها حول الشمس مثلما يؤمنون بوجود الزلازل والأعاصير، فهذه كلها حقائق وظواهر علمية لا يشك أحد فى حقيقتها، وهى تدرس وتحلل لمعرفة آلياتها ونتائجها. الميكانزمات أو الآليات هى التى تظهر بشأنها النظريات والاختلافات، كآلية أو نظرية الانتخاب الطبيعى بالنسبة للتطور. والانتخاب الطبيعى شعاره المشهور هو أن البقاء للأصلح، والأصلح تعنى الأكثر قدرة على التكيف وليس الأقوى كما يقول بعض رجال السياسة فى محاولة لاستغلال الداروينية والانتخاب الطبيعى لتبرير اضطهاد الشعوب واستعمارها أو اضطهاد الطبقات الفقيرة أو أجناس معينة.

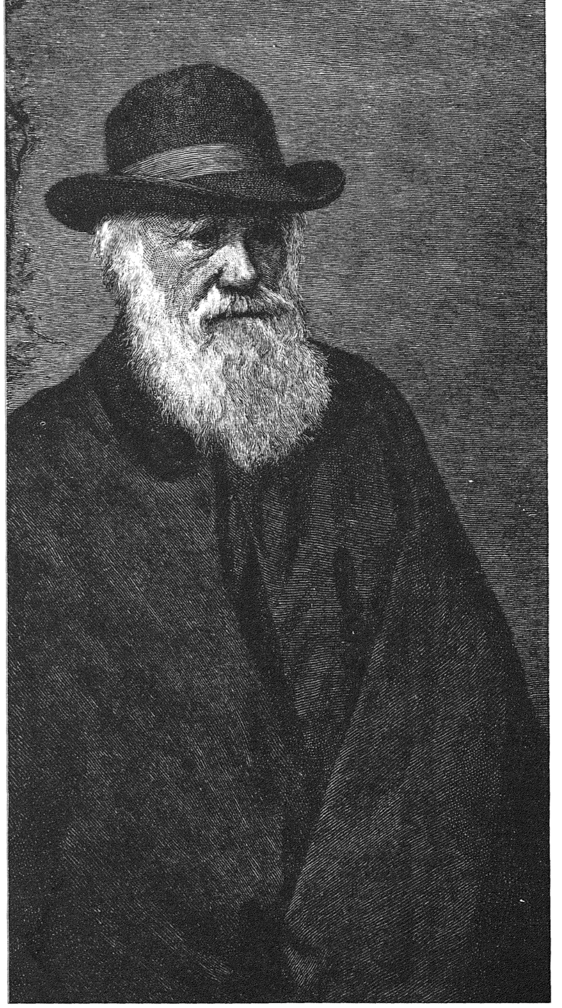
الداروينية تثير أحيانًا انتقاد الأفراد، بل حتى عداوتهم لها أكثر مما تفعل أى من العلوم الأخرى. أغلب الناس لا يجرؤون، بل لا يحاولون معارضة ميكانيكا الكم أو النسبية فى الفيزياء، وذلك ببساطة لأنها يصعب فهمها واستيعابها، وفيها معادلات ورياضيات. أما الداروينية فيتحدث عنها الجميع مع العارفين وغير العارفين لأنهم يظنون أنها بسيطة جدًا بالنسبة للفيزياء والرياضيات حتى ليعتقد الكل أنه يفهمها. الداروينية تقول ببساطة إن تكاثر الكائنات الحية مع ما يصحبه من طفر يؤدى تدريجيًا إلى نتائج بعيدة المدى بالتراكم بالانتخاب الطبيعى. إلا أنه مع هذه البساطة الظاهرة ظلت حقائق التطور غير مكتشفة لزمن طويل حتى تسنى لداروين بنفاذ بصيرته أن يكشف عنها وعن بساطتها. وعندما قرأ هكسلى أحد العلماء المعاصرين لداروين ما كتبه داروين عن التطور صاح مذهولاً، «كيف غابت عنا هذه الحقائق حتى الآن؟». إذا كان العلماء الآن يقر أغلبهم بحقائق التطور وتفسيره بالانتخاب الطبيعى، إلا أنه غير مستوعب لدى الأغلبية من غير المتخصصين. وحتى فى بلد متقدم علميًا كالولايات المتحدة تبين الإحصائيات أن ٣٥٪ فقط من الأفراد الراشدين يؤيدون التطور، على أن هذه النسبة تتزايد مع تزايد تحصيل العلم، فترتفع إلى ٥٢٪ بين خريجى الجامعات، ثم إلى ما يقرب من ٦٥٪ ممن نالوا دراسات عليا.

من بين أسباب عدم استيعاب حقائق التطور أنها تتناول تغيرات تدريجية بطيئة تحدث على مدى أزمنة بالغة الطول من ملايين أو حتى بلايين السنين. المخ البشرى بُنى أساسًا لاستيعاب أحداث بمقاييس الحياة اليومية أو بمقاييس التاريخ البشرى وهى قصيرة تمامًا بالنسبة للزمان التطورى والجيولوجى. مما يجعل من الصعب على المخ تصور هذه الأزمنة الأخيرة بطولها البالغ.



كذلك لا يستطيع البعض الاقتناع بالتطور على أساس أنه يحدث نتيجة لصدف عمياء من الطفر، ومن غير المعقول أن ينتج عن صدف عشوائية ما نراه من تصميمات مركبة معقدة فى الكائنات الحية وأعضائها. ويضرب المثل عادة بالعين البشرية حيث لا يعقل أنها بكل تركبها وتعقدها يمكن أن تنشأ من بدايات بسيطة. على أن علماء التطور يردون على ذلك بأن دور الطفرة دور ثانوى وليس بالأساسى، فهى مجرد بداية لتغير بسيط قد يختفى أو يبقى. وما يبقى من الطفرات التى تعطى للكائن ميزة فى التكيف، وتتراكم هذه التغيرات البسيطة بفعل الانتخاب الطبيعى لينتج عن ذلك التركب الحالى. وإذا كانت الطفرة عشوائية فإن الانتخاب الطبيعى ليس عشوائيًا، وإن كان فى الوقت نفسه لا يتجه إلى هدف مستقبلى، فهو فحسب ينتج عنه تراكم الطفرات وكأنه صانع ساعات أعمى. وما يبدو لنا كأنه تقدم واع لهدف هو نتيجة عارضة للتغير المتراكم بالانتخاب الطبيعى. يضرب العلماء المثل لحالة من عدم التركيب تؤدى إلى قدر من الترتب. وذلك عندما نسير على أحد الشواطئ ونلاحظ أن هناك ترتيبا للحصى على الرمال بتأثير الأمواج. سنجد أن قطع الحصى الأصغر توجد فى مناطق منفصلة، والقطع الأكبر فى مناطق أخرى. الأمواج ليس لها عقل ولا هدف مستقبلى، ولكنها تؤدى إلى نوع من فرز لا عشوائى.

كذلك فإن دراسة الكائنات الحية سواء ما يوجد على سطح الأرض حيًا أو ما يوجد فى طبقاتها من حفريات تبين أن أى شىء مهما كان مركبًا يمكن أن ينشأ من أشياء بداياتها بسيطة جدًا ثم تتغير تدريجيًا إلى التركب والتعقد. العين البشرية نفسها لا يمكن أن تنشأ من لا عين مباشرة، ولكن هناك سلسلة من تدرج فى تركيب جهاز الإحساس بالضوء



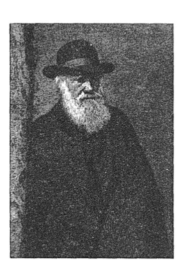
Charles Darwin in 1881
From a photograph by
Messrs Elliott and Fry

فى شتى الكائنات. هناك حيوانات وحيدة الخلية فيها فقط نقطة حساسة للضوء من خلفها ستار صغير من إحدى الصبغات يحميها من الضوء الآتى من أحد الاتجاهات لتستطيع إدراك الاتجاه الأخر الذى يأتى منه الضوء. الحيوانات متعددة الخلايا فيها تنظيم لإدراك الضوء مشابه لذلك فى الديدان والمحار مثلاً. ولكن الخلايا الحساسة للضوء تتخذ موضعها فى قدح صغير. وهذا يعطى قدرة أفضل فى إدراك الضوء. ثم يزاد القدح عمقًا ويزداد التركب والتحسن البصرى. وأخيراً فإن القدح الأكثر عمقًا تقلب الجوانب عليه بحيث يكون وكأنه كاميرا ذات ثقب. بلا عدسة أولاً ثم تظهر له عدسة. تظهر هذه التغيرات التدريجية فى سلسلة من الكائنات حتى تنتهى إلى عين الإنسان. وهكذا فإن تصميماً مركبا كالعين البشرية قد سبقه تطور تدريجى يبدو فى تطور الجهاز الضوئى فى الكائنات ابتداء من وحيدة الخلية حتى الإنسان.

عندما يصر علماء البيولوجيا على أن التطور حقيقة علمية يظهر من يقول لهم إن الحقائق العلمية نسبية وأنها إما فروض أو حتى نظريات ينالها التفنيد أو التغيير. قد يصدق هذا على الفروض والنظريات غير الراسخة، ولكن هناك حقائق بسيطة راسخة حتى فى الحياة اليومية. كالقول بأن الشمس أسخن من الأرض، أو أن المكتب الذى نكتب عليه مصنوع من الخشب. هناك بالمثل حقائق علمية راسخة ثابتة، كالقول بأن الجينات أو المورثات مصنوعة من جزىء الحامض النووى دنا الذى له شكل مثل شكل لولب مزدوج، أو كالقول بأن التكوين الوراثى للشمبانزى، أو جينوم الشمبانزى يشبه جينوم الإنسان أكثر مما يشبه جينوم الغوريلا. وقد تكون الحقائق العلمية أحيانًا مما يتعارض مع الحس المشترك والبداهة، كما فى ميكانيكا الكم، حيث يسلك أحد الجسيمات تحت الذرية فى الوقت نفسه سلوك الجسيم والموجة معاً، إلا أنه هناك مقابل ذلك تنبؤات كثيرة اختبرت بها ميكانيكا الكم ونجحت نجاحًا هائلاً أدى إلى الثورة الإلكترونية والمعلوماتية، وبالتالى فإن ميكانيكا الكم

أو بعض نسخة منها تُعد حقيقة علمية مثل كل شيء حقيقي نعرفه.

التطور عموماً ليس في البيولوجيا وحدها، ولكنه موجود في كل العلوم بمعنى العلوم الحديثة. حالياً النموذج العلمي الأساسي أو الإرشادي (البارادايم) يؤكد أن هناك باستمرار أشكالاً جديدة تنشأ عن الأشكال الطبيعية الأقدم، وأن هذا يلاحظ في كل العلوم وعلى النطاق الكوني. الفيزياء الفلكية مثلاً تبين لنا تطور الكواكب والمجرات والنجوم. النجوم تولد وتحيا ثم تموت، وينشأ بعد موتها أجيال جديدة من نجوم تحوي بقايا من النجوم التي احتضرت. شمسنا أحد هذه النجوم الثانوية. ثانوية بمعنى ترتيب ظهورها وليس بمعنى أهميتها. وتحتوي المجموعة الشمسية عناصر ثقيلة كالأوكسجين والكربون تكونت في أفران النجوم الأولية التي سبقتها في الوجود. هذه العناصر الثقيلة هي التي تنشأ منها الحياة على الأرض. في الجيولوجيا تبين دراسات طبقات الأرض وهيئاتها من جبال ووديان وبحار وبراكين وجود تطور جيولوجي. دراسة تشريح أشباه الإنسان والإنسان نفسه تُظهر تطوراً تدريجياً في أعضائه، وأهمها تطور المخ بزيادة حجمه مع تغير شكل الجمجمة وبروزها أماماً لتتسع له. كما توضح علوم الإنسانيات وجود تطور في المجتمعات البشرية وثقافة الإنسان ونظمه السياسية. تظهر كل هذه العلوم تطوراً وتغيراً مستمراً بظهور أشكال جديدة من الأشكال القديمة الموجودة من قبل. ويكمن في الأساس من هذه التغيرات أنماط يمكن دراستها إحصائياً ورياضياً، وينتج عنها تطور يكون غالباً في اتجاه التقدم. يعترض البعض أحياناً على أن التغيرات المستحدثة قد لا يكون فيها تقدم، وهذا يعتمد على ما نعتبر أنه تقدم أو ما يكون هناك إجماع على أنه تقدم. سرعة الانتقال مثلاً يتفق الجميع على أنها من عوامل التقدم، وقد تطور النقل في المائتي عام الأخيرة من الحصان إلى النفاثات والصواريخ. والتقدم البيولوجي قد يكون على مدى قصير أو طويل ولكنه مدى يحسب بالزمن التطوري. وتعرِّف الداروينية الحديثة التقدم التطوري بأنه تراكم الخصائص التي تسهم في زيادة تكيف أفراد السلالة موضع البحث. وكمثل لذلك هناك تطور العين في الفقريات عموماً في اتجاه متقدم من حيث وظيفتها وفائدتها، أو تطور الخفافيش من حيث تحديد الموقع





كما أن هناك تطوراً مستمراً وظهور أشكال وأنواع جديدة من الكائنات الحية، فإن هناك أيضاً انقراضاً مستمراً للكثير من أنواع الكائنات



بصدى الصوت. كل السلالات تظهر في تطورها تقدماً وظيفياً وإن كان هذا التقدم قد يحدث في أكثر من اتجاه، إلا أن الاتجاه العام فيه تقدم. على أنه يحدث أحياناً أن يكون التطور في اتجاه معاكس كما يحدث في تطور طول «الجونلة» أو التنورة عند السيدات، إذ إنها تزداد قصراً!

كما أن هناك تطوراً مستمراً وظهور أشكال وأنواع جديدة من الكائنات الحية، فإن هناك أيضاً انقراضاً مستمراً للكثير من أنواع الكائنات. تبين لنا دراسات الحفريات الجيولوجية ودراسات الباليونتولوجيا، أو علم دراسة أشكال الحياة في العصور السابقة كما تبدو من حفريات النبات والحيوان، أن معظم أشكال الحياة الحالية لم تكن موجودة فيما سلف. تقدر الإحصائيات العلمية أن نسبة الانقراض بين كل أنواع الكائنات الحية التي ظهرت في العالم منذ بدء الحياة حتى الآن تصل إلى ٩٩,٩٩٪، بمعنى أن الأحياء الموجودة حالياً لا تمثل إلا جزءاً واحداً من الألف مما وُجد من الأحياء عموماً، ويقدر عدد الأنواع الحالية بأنه بين ثلاثة أو مائة مليون حسب طريقة التصنيف. نظرية الانتخاب الطبيعي لها دور أساسي في تفسير ما يحدث من انقراض لبعض الأنواع وظهور لأنواع أخرى أكثر تكيفاً. الانقراض يحدث في اتجاه عام تدريجي تتخلله أحداث انقراض كبرى حادة معدودة كانقراض الديناصورات. تلعب البيئة دوراً مهماً في هذه الانقراضات مثلما يحدث من تغيرات مناخية أو انتشار للأوبئة أو اصطدام بنيزك، إلا أن الانتخاب الطبيعي وتأثيره في التكوين الوراثي له دور لا يقل أهمية عن عوامل البيئة، فالأنواع الأقل تكيفاً تنقرض بأكثر، بينما تبقى الأنواع الأكثر تكيفاً، وأياً كان السبب البيئي لانقراض الديناصورات مثلاً فقد صحبه بقاء للثدييات الأولية التي تطورت بعدها للإنسان. وهذه التغيرات التطورية تحدث على مر أزمنة يبلغ من طولها أن تقدر بملايين السنين.

طول الأزمنة التي يحدث بها التطور يتفق مع ما ثبت مؤخراً بأدلة عديدة على أن عمر الأرض طويل ويقدر بعدة بلايين من السنين تقرب من أربعة بلايين، بينما ظهرت الحياة في آخر ٥,٣ بليون سنة. هذا التقدير لعمل طويل للأرض والحياة يختلف تماماً عما قدره اللاهوتيون والتكوينيون من أن عمر الأرض هو ٤٠٠٠ سنة قبل ميلاد المسيح. والتكوينيون هم من يؤمنون حرفياً بسفر التكوين على أنه تاريخ حقيقي. وهم يعتمدون في تقدير عمر الأرض على تاريخ الأنساب في سفر التكوين، حيث عاش آدم ٩٣٠ سنة وأنجب شيث وعمره ١٣٠ سنة، وشيث عاش ٩١٥ سنة وأنجب أنوش وعمره ١٥٠ سنة، وهكذا دواليك حتى ميلاد المسيح. ويقول التكوينيون إن الحياة ظهرت في الوقت نفسه مع تكوين الأرض بما في ذلك كل أشكال الحيوان والنبات كما هي عليه الآن. أول تسجيل كتبه اللاهوتيون لعمر الأرض حسب تاريخ الأنساب هو ما ورد عن مارتن لوثر، وهو رغم نزعته التحررية دينياً لم يكن بالعالم الأمثل في العلوم الطبيعية وقد تحذلق بعدها لاهوتي آخر في القرن السابع عشر وهو الأسقف آشر وعدل عمر الأرض ليكون ٤٠٠٤ سنوات قبل المسيح. ذلك أنه ورد في الكتاب المقدس أن الدنيا أظلمت عند صلب المسيح. استنتج كبلر عالم الفلك أن هذا الإظلام نتج عن كسوف الشمس، وأقرب وقت للكسوف الشمسي عند صلب المسيح يسبق التاريخ المحدد لذلك بأربع سنوات. وهكذا عدل الأسقف آشر عمر الأرض إلى ٤٠٠٤ سنوات ق. م، ثم أتى من هو أكثر تحذلقاً، وهو جون لايتفوت نائب رئيس جامعة أوكسفورد، الذي حدد عمر الأرض بالسنة والشهر واليوم والساعة، فمولد الأرض هو في يوم الأحد ٢٦ أكتوبر من عام ٤٠٠٤ ق. م في الساعة التاسعة صباحاً بتوقيت ما بين النهرين! ظل هذا التاريخ مسجلاً في الطبعة الرسمية للإنجيل حتى زمن طويل من القرن التاسع عشر. والأمر كله كما ثبت هذر سخيف، وإن كان لايزال يظهر الكثير مما يماثله حتى الآن عندما يحدث خلط بين مناهج البحث العلمي ومناهج الفكر الديني مع أن كلا منهما يختلف عن الآخر تماماً في مجالاته ووسائله، بحيث لابد أن يؤدي الخلط بينهما إلى التباس الأمور والإساءة للدين والعلم معاً. عندما أخذت دراسات الجيولوجيا تزداد رسوخاً في القرن التاسع عشر عجز بعض المشتغلين بهذه الأبحاث عن تشرب منهج هذا العلم الحديث وأزعجهم ما يوجد من تعارض بين طول عمر الأرض حسب ما تدل عليه طبقاتها وسجل حفرياتها، وبين ما يؤمنون به من تقدير هذا العمر لاهوتياً بآلاف معدودة من السنين لا تكفي لتفسير الطبقات والتطور في سجل الحفريات. وجد أحد هؤلاء الباحثين المنزعجين الحل الذي يرضي عذابه الروحي بين الجانبين، وفسر الأمر بأن الكون عمره حقاً آلاف معدودة من السنين، ولكن الله خلق الأرض وفيها هذه الطبقات الجيولوجية والحفريات كما ينبغي أن تكون وليس كما كانت، وعندما يراها الإنسان يظن جاهلاً أن عمر الأرض أطول من ذلك كثيراً. هناك قصة طريفة تشبه هذا التفسير، وتدور حول صور آدم كما يصوره الرسامون، فهو يظهر دائماً في وسط بطنه سرة. كيف لآدم وهو غير مولود أن تكون له سرة؟! وتبرع من يفسر الأمر بأن الرسامين يصورون آدم هكذا كما ينبغي أن يكون وليس كما كان.

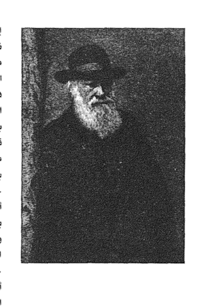
صاحب دراسات التطور أن أخذ العلماء يصنفون الكائنات الحية في درجات وشعب وطوائف... إلخ، وصولاً إلى الأجناس والأنواع، وذلك حسب التشابه والقرابة ومدى التطور بمرور الزمن. في أول الأمر اعتمد علماء البيولوجيا في ذلك على تشابه الكائنات في الملامح أو التشريح أو وظائف الأعضاء، سواء بين

الكائنات الحية الموجودة حاليًا أو تلك التي تظهر في سجل الحفريات. من أمثلة التشابه في الصفات التشريحية ما وجده العلماء في أربعة حيوانات لها تشابه في تشريح عظام الطرف الأمامي وإن كان هذا الطرف قد طور لنفسه وظيفة مختلفة في كل واحد منها، فهو قد تطور في الخفاش إلى جناح للطيران، وتطور في البطريق إلى زعنفة للسباحة، وفي السحالي إلى ساق تندفع كالسهم، وفي الإنسان إلى ذراع يمده للآخرين. على الرغم من تطور هذا الاختلاف الوظيفي إلا أن تشريح هذه الأطراف في الحيوانات الأربعة يبين أنها تحوي المجموعات نفسها من العظام، عظم العضد والكعبرة واليد والرسغ، كما تبين دراسة أجنتها أن هذه العظام تتبرعم أثناء تنامي الجنين من الأجزاء التمهيدية نفسها. يعني هذا أن هذه الحيوانات الأربعة كلها سلالة لجد فقاري واحد بأربعة أطراف.

يتضح أيضًا من دراسات الجيولوجيا والباتولوجيا وجود سجل من الحفريات تتراتب فيه أنواع الكائنات في حقب متتالية من حقب الحياة القديمة، ثم المتوسطة فالحديثة، وكل حقبة منها تنقسم إلى طبقات متتالية تنتمي لها أنواع حية مختلفة توضح صفاتها حقيقة التطور. على أن هذه الدراسات التصنيفية للكائنات الحالية والمنقرضة كان فيها الكثير من الحدس والتخمين، كما في أي علم حديث عند نشأته، خاصة أن سجل الحفريات يستحيل أن يكون كاملاً غير منقوص، فهناك عوامل عديدة تؤثر فيه مثل الزلازل والبراكين والانهيارات وغير ذلك مما يؤدي إلى تداخل الطبقات في أماكن، وزوال بعضها في أماكن أخرى. ومع ذلك فقد انبثق من هذه الدراسات مبادئ راسخة استقر العلماء عليها. من أهم هذه المبادئ أن هناك ترتيبا ثابتا للكائنات في كل حقبة لا يمكن الخروج عليه، وتوزيع أنواع الكائنات في القارات والحفريات في العالم كله هو كما يتوقعه العلماء من حقائق التطور. لا يمكن أن توجد مثلاً حفرية لأرنب في حقبة الحياة القديمة التي سادتها الكائنات ثلاثية الفصوص(١) وانتهت منذ مئات الملايين من السنين. كما لا يمكن أن توجد حفرية بشرية أو لأشبه البشر في زمن يسبق نشأة الثدييات، ولو حدث ذلك لانهار كل أساس سجل الحفريات. فكل حفرية توجد دائمًا في المكان المناسب والزمان المناسب.

في أول الأمر كان ترتيب العصور الجيولوجية المختلفة ترتيبًا نسبيًا في تتال للواحد بعد الآخر، بمعنى أن عصر ما يأتي سابقًا عصرًا آخر، ثم يلحقه عصر تال، وذلك كله دون تقدير كمي بالأرقام لعدد السنين في كل عصر. مع تقدم الدراسات الذرية والإشعاعية في القرن العشرين تمكن العلماء من تحديد عمر الحفريات بالسنين عن طريق ما يوجد فيها من ذرات مشعة. الذرات المشعة لها ما يسمى «عصر النصف» يعتمد عمر النصف على معدل اضمحلال الذرات المشعة حتى تتحول إلى نظائر مستقرة غير مشعة، ويبقى فقط نصف المادة المشعة الأصلية. يتخير العلماء أبحاث عمر النصف كساعة جيولوجية، فيقارنون النسب بين النظائر التي لاتزال تشع ببطء وتلك التي تم استقرارها، ويدركون بذلك إلى حد معقول طول الزمن الذي ظلت فيه الصخرة وحفرياتها مدفونة تحت الأرض. ويصلون بذلك إلى عمرها وراء بما قد يبلغ مئات الملايين من السنين. تستخدم نظائر الكربون لقياس مدى قصير نسبيًا من آلاف السنين، ذلك أن الكربون وكأنه ساعة يدور زنبركها بسرعة ثم يتوقف وتصبح الساعة غير موثوق بها لقياس الزمن التطوري الأطول من الآلاف. إذا كان عمر الحفريات تقريبًا بأقل من ٥٥٠٠٠ سنة يستخدم الكربون لتدقيق المدى الزمني، فتقاس نسبة ما يوجد من نظيرين للكربون هما كربون ١٤ وكربون ١٢(٢). كلما كان كربون ١٤ أقل من كربون ١٢ تكون الحفرية أكبر سنًا، عندما يقدر الزمن التطوري بما يقرب من ملايين السنين يكون ما يصلح لتدقيقه هو ساعة ذرية غير الكربون كساعة البوتاسيوم أو الأرجون أو اليورانيوم. وعمومًا فقد ثبت وجود تطابق كبير بين تتالي سجل الحفريات النسبي وبين تتاليه بالتدقيق بالساعات الذرية.

بعد وفاة داروين اكتشف العلماء أبحاث مندل أبو علم الوراثة الحديث بعد طول إهمال لها في حياة مندل. وتروى في هذا الصدد قصة عن أن مندل أرسل أبحاثه لداروين، لكن داروين أهمل الاطلاع عليها وبقيت في أرفف مكتبه دون أن يقرأها. أيًا كانت صحة هذه القصة، فإن الأمر المهم هو أن داروين لم يكن على دراسة بوراثيات مندل ولو أنه قرأ أبحاث مندل لاستطاع داروين أن يجعل أبحاثه في التطور أكثر متانة وقوة، لأن إحدى نقاط الضعف في أبحاث داروين ترجع لعدم معرفته بالوراثيات





بعد وفاة داروين اكتشف العلماء أبحاث مندل «أبو علم الوراثة الحديث» بعد طول إهمال لها في حياة مندل



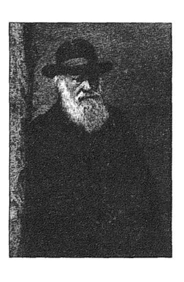
الحديثة. مع إعادة اكتشاف مندل أمكن لعباقرة مثل فيشر ولاند إدخال براهين حديثة لإثبات الانتخاب الطبيعي في أمور يصعب إثباتها إلا بالمعادلات الرياضية والتحليل الإحصائي، هكذا دخلت الرياضيات والإحصائيات في إثبات الانتخاب الطبيعي وإثبات الانتخاب الجنسي وهو نوع ثاني سريع من الانتخاب تحدث عنه داروين. حسب الانتخاب الجنسي تفضل إناث الطاووس أن تواقع الذكر صاحب الذيل الأكبر والأجمل، وإن كان الذيل الكبير هكذا يهدد حياة الذكر بالخطر لأنه بكبره وثقله يعوق الذكر عن أن يطير عاليًا بسرعة ليفر من مفترسيه. ولكن هذا الذيل الكبير أيضًا يدل على سلامة صحة الذكر أكثر من غيره. هناك طائر الهويد الأفريقي الذي تنجذب أنثاه أيضًا إلى الذكر الأطول ذيلاً. وقد أجريت تجارب طريفة على ذلك، فقصر من ذيل مجموعة من هذه الذكور، وزيد طول الذيل في مجموعة أخرى بلصق ريش فيها، وتركت مجموعة ثالثة بالذيل الطبيعي، كما شكلت مجموعة حاكمة بذيل بطول عادي ولكنه فيه ريش ملصق. قورن نشاط الذكور الجنسي في كل مجموعة بإحصاء عدد البيض في الأوكار بالمنطقة التي يعيش فيها الإناث من حريم الذكور. وقورنت نتائج كل مجموعة أخرى وحللت رياضيًا وإحصائيًا حتى لا يكون هناك دخل للصدف في النتائج. وثبت وجود أهمية لها مغزاها لطول الذيل، حيث تفضل الإناث الذيل الطويل حتى ولو كان اصطناعيًا. هكذا لم تعد أبحاث التطور مجرد دراسات وصفية فيها الكثير من الحدس والتخمين، وإنما أصبح لها براهين من الرياضة والإحصاء.

على أن أقوى وأحدث البراهين التي تستخدم حاليًا في أبحاث التطور هي ما ظهر بعد منتصف القرن العشرين نتيجة التقدم الهائل في البيولوجيا الجزيئية التي نتج عن معرفة تركيب الجينات أو المورثات التي تنقل الصفات الوراثية من جيل للآخر. في سنة ١٩٥٣ اكتشف واطسون وكريك تركيب الحمض النووي دو أوكسي ريبونيوكلييك أو «دنا»، وهو المكون الأساسي للجينات في نواة الخلية. كان هذا الاكتشاف إيذانًا بإرهاصات الثورة البيولوجية. يتكون حمض دنا من جزيء عملاق تنتظم فيه ملايين الذرات في خيطين مجدولين معًا في لولب مزدوج. يتكرر على الخيطين تتابع لأربع قواعد أو مواد عضوية نيتروجينية هي الأدنين (أ) الثيمين (ث) والجوانين (ج) والسيتوزين (س). هذه القواعد الأربع (أ، ث، ج، س) هي الحروف الأبجدية للغة الوراثية في كل الأحياء. أدى اكتشاف تركيب دنا إلى براهين وأدلة راسخة على صحة نظرية الانتخاب الطبيعي ودورها في التطور، وأتاح إجراء تجارب جديدة لإثبات هذا كله.

من هذه الأدلة مجرد وجود دنا بقواعده الأربعة نفسها في كل أشكال الحياة من أبسطها لأكثرها تركبًا وتعقدًا، من الكائنات وحيدة الخلية حتى الإنسان، حيث يؤدي جزيء دنا الوظيفة نفسها من تشكيل الجينات لنقل الصفات الوراثية للأجيال التالية. هذه اللغة الموحدة مكنت العلماء لأول مرة من تنفيذ تجارب الهندسة الوراثية التي تنقل جينات

وصفات وراثية من نوع من الكائنات لنوع آخر، كأن ينقلوا مثلاً جين منع التجمد من السمك القطبى لثمار الطماطم فيمنع تأثر محصولها بالبرد الشديد. فلغة دنا الوراثية واحدة فى كل الكائنات، ويمكن نقل جملة أو جين بهذه اللغة من أحد الكائنات الحية إلى كائن آخر، فيفهم هذا الأخير الجملة أو الجين الجديد ويعبر عنها بظهور صفة جديدة. ما السبب فى أن دنا كلغة للوراثة يوجد بالشكل الأساسى نفسه فى كائنات حية متباينة كالموز والسرطان البحرى والإنسان، بل هو موجود أيضاً فى بقايا الأحياء المنقرضة؟ كما أن جزىء دنا فى شكله كلولب تكون دوراته دائماً فى اتجاه عقرب الساعة فى كل هذه الكائنات، مع أنه لو كان دوران اللولب فى اتجاه عكس ذلك لما أثر هذا فى تفاعلات جزىء دنا ودوره فى الحياة. لغة دنا فى كل الأحياء تتكون من الحروب الأبجدية نفسها أو القواعد النيتروجينية الأربع (أ، ث، س، ج)، وليس هناك غير تفسير واحد معقول لهذا كله وهو أن كل جزيئات دنا الحالية هى سلالة تنحدر من جزىء واحد أصلى، فالحياة كلها لها الأصل الواحد نفسه.

أدى تقدم الوراثيات الجزيئية أيضاً إلى تسهيل تعيين موقع الجينات فى نواة الخلية فوق ما يعرف بالكروموسومات. وذلك عن طريق ما يسمى بأبحاث الجينوم. تحدد هذه الأبحاث موقع الجينات فى نواة الخلية فوق ٢٣ زوجاً من الكروموسومات نصفها من الأب ونصفها من الأم. أبحاث الجينوم تحدد أيضاً ترتيب تتابعات قواعد دنا أو الحروف الأبجدية للغة دنا، وترتيب هذه التابعات يختلف من كائن للآخر. تتيح دراسات الجينوم هكذا دراسة وظائف الجينات فى الكائنات المختلفة والمقاومة بينها. تبين من هذه الدراسات وجود تشابه فى جينات معينة بالكائنات المختلفة، مثل جود جينات متشابهة فى الثدييات تختص بتعيين الموقع النسبى للأنسجة والأعضاء فى محاور تنامى الجنين فى الثدييات أو ما يسمى فى بعضها بجينات «هوكس»، وهى تحدد مثلاً موقع الفقرات والضلوع والعضلات والجهاز الهضمى. كذلك هناك تشابه فى الجينات المختصة بتنامى الأعين فى أجنة كائنات مختلفة، ويثبت ذلك وجود صلة قرابة تطورية بين هذه الأنواع المختلفة. تركيب العين يختلف مثلاً فى الحشرات اختلافاً كبيراً عما فى الفأر والإنسان، إلا أنه قد عزلت من كل هذه الكائنات قطاعات متماثلة من جين





بعد قرن ونصف القرن من أبحاث داروين تزايد رسوخ البراهين العلمية وتزايد إجماع العلماء على حقيقة التطور الداروينى وصحة الانتخاب الطبيعى



ضرورى لتنامى عين الجنين تنامياً سليماً. إذا غاب هذا الجين عن أحد هذه الكائنات يؤدى ذلك إلى إعاقة تنامى العين، وأحياناً يعالج ذلك فى الحشرات مثلاً بنقل الجين المشابه فى الفأر، وذلك على الرغم من الاختلاف الكبير بين عين الحشرات المركبة العدسات وعين الثدييات ذات العدسة الواحدة. ويدل هذا على أن هذه الأعين قد استُمدت كلها أصلاً من نموذج أولى مشترك ما لبث أن تطور فى كل كائن منها فى اتجاه مختلف.

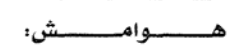
بالدراسات المقارنة بين جينومات الكائنات المختلفة يتمكن العلماء من معرفة أوجه التشابه أو الاختلاف فى تركيبها بين كائن والآخر، وبالتالى فإنهم يتمكنون من تصنيف درجة القرابة بين الكائنات المختلفة حسب درجات التشابه.

فيما مضى كان تصنيف درجة القرابة يتم بالمقارنات الماكروسكوبية، أى أوجه التشابه فى الملامح والتشريح والوظائف. هذه المقارنات الماكروسكوبية كانت أشبه باسكتش أو خطوط عريضة لدرجات القرابة. التصنيف الحالى حسب التشابه الجزيئى أو الميكروسكوبى أدق كثيراً وإن كانت نتائج التصنيفين فيها توافق بصفة عامة مع اختلاف فى التفاصيل. ثبت مرة أخرى من مسلسل القرابة الجزيئى أن الإنسان يشبه الفأر مثلاً فى الجينوم أكثر مما يشبه ذبابة الفاكهة، فهو يتماثل مع الفأر فى ٧٠٪ من الجينات، ويتماثل مع الذبابة فى ٤٧٪ من الجينات، وإن كان هناك من يستكثر حتى هذه النسبة من التشابه بين الإنسان والذبابة! أما الإنسان والشمبانزى فإنهما يتماثلان فى ٩٦٪ أو أكثر من الجينات، بينما يتشابه الشمبانزى والغوريلا بنسبة أقل، وبالتالى فإن الشمبانزى قريب للإنسان أكثر من قرابته للغوريلا.

دراسات دنا التطورية فى الجينوم وتحديد درجة القرابة بين الكائنات المختلفة سهلت للعلماء أيضاً تصنيف الكائنات الحية كلها فى شجرة واحدة للحياة تتفرع كلها من أصل واحد وتتطور فيها أشكال جديدة لأنواع جديدة تظهر بالطفر والانتخاب الطبيعى. حسب نظريات الداروينية الحديثة لا توجد إلا شجرة حياة واحدة صحيحة، وهى شجرة تُصنف فى طبقات، بمعنى أن فروع الشجرة تظل تتفرق دائماً ولا تتلاقى قط. ليس هناك تهجين طبيعى بين الأنواع المختلفة، فلا يمكن تهجين أحد الطيور بالثدييات (وإن كان يمكن ذلك الآن بالهندسة الوراثية فى المعمل وليس طبيعياً!). تتميز الطيور أنها تنحدر كلها من جد مشترك لا يكون جداً لغير الطيور، كما أن الثدييات كلها لها جد مشترك لا يكون جداً لغير الثدييات. على أن الطيور والثدييات معاً لها فيما هو أقدم من ذلك جد مشترك لهما ولكائنات أخرى كالزواحف. هناك دائماً صلة قرابة وثيقة أو بعيدة وجدود مشتركة قريبة أو بعيدة حسب درجة القرابة. شجرة الحياة كلها نشأت عن جد أو كائن واحد وحيد الخلية هو غالباً البكتيريا.

فيما مضى ارتاع بعض معاصرى داروين من أن يكون لهم صلة قرابة بالشمبانزى، ومازال الكثيرون من المعاصرين يعارضون التطور بسبب هذه القرابة الوثيقة بالشمبانزى. ترى ماذا يقولون الآن عن أن الجد الأصلى هو خلية بكتيريا؟ عموماً أدت أبحاث ثورة البيولوجيا الجزيئية إلى أن أصبحت الأمور تتجاوز كثيراً الحكايات العتيقة عن الحلقة المفقودة بين القردة العليا والإنسان. مع مضى الزمن يتزايد اكتشاف حفريات لأشباه الإنسان تزداد قرباً من الشمبانزى. وإذا كان هناك نقاش الآن فهو يدور حول ما إذا كانت أصول الحياة ترجع إلى كائن وحيد الخلية أقرب للبكتيريا أو أقرب للأميبا. كما يدور نقاش حول احتمال أن تكون الحياة قد نشأت أولاً إعن تتناسخ جزيئات دنا أو ربما تكون قد نشأت عن تناسخ جزيئات حامض نووى آخر هو حامض الريبونيوكليك أو «رنا» (RNA) وهو حامض يختلف تركيبه هونا عن (DNA) ويوجد فى بعض أنواع البكتيريا التى تعيش فى أعماق مياه شديدة الحرارة.

هكذا فإنه بعد مرور ما يزيد على قرن ونصف القرن من أبحاث داروين تزايد رسوخ البراهين العلمية وتزايد إجماع العلماء على حقيقة التطور الداروينى وصحة الانتخاب الطبيعى. بل إن الفاتيكان الذى كان من ألد أعداء التطور أصدر فى ١٩٩٦ تصريحاً بابوياً بأن التطور قد ارتفعت منزلته من مجرد فرض إلى نظرية علمية متفق عليها. هذا عند علماء الغرب المصدر الرئيسى للعلم الحديث، أما فى بلادنا المحروسة فنجد أن بعض ما نالوا أعلى الدرجات فى دراسة البيولوجيا يؤلفون كتباً عن نهاية الداروينية ويحتجون فى ذلك بحجج لا علاقة لها بالبيولوجيا ولا بأى علم. وتظارف أحدهم فيكتب أن التطور ورد فى اتجاه معكوس فى الكتب السماوية، فالإنسان هو الذى تطور إلى قرد عندما حلت لعنة الله على الكافرين فحولهم أو طورهم إلى قرود! وعندما يكتب علماء بيولوجيا كلاماً من هذا النوع فإنه يظهر أنهم يعانون من نوع من انفصام الشخصية أو الشيزوفرينيا يشيع بين بعض المشتغلين بالعلم فى مصر، حيث يدرسون العلم لكسب عيشهم وهم فى أعماقهم لا يؤمنون بالمنهج العلمى ولا يتبعونه فى دراساتهم، ولا فى حياتهم اليومية، على أن هذا أمر يحتاج لحديث آخر، وقانا الله وإياكم شر الشيزوفرينيا البيولوجية. ■

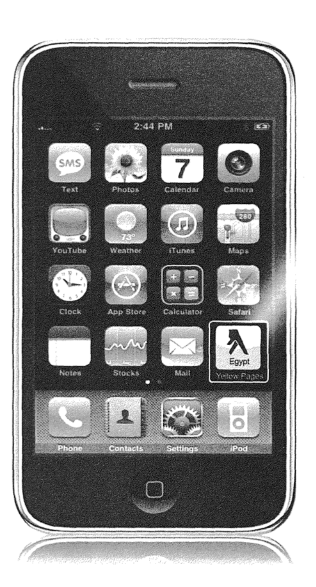


هوامش:

(١) ثلاثيات الفصوص حيوانات مفصلية قشرية بائدة من حقب الحياة القديمة.

(٢) رقما ١٤ و١٢ يمثلان الرقم الذرى للكربون أو عدد البروتونات فى نواة كل نظير.

لأصحاب الـ iPhone





Yellow Pages

الأن يمكنك تحميل برنامج يلوبيدجز مصر الخاص بالـ iPhone مجاناً من مراكز بيع Apple .

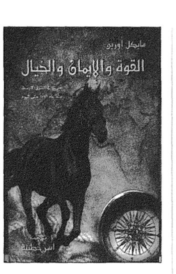
www.pie-tech.com



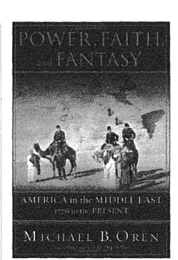


القوة والإيمان والخيال





أمريكا في الشرق الأوسط منذ ١٧٧٦ حتى اليوم
مايكل بي. أورين
ترجمة: آسر حطيبة
كلمات عربية للترجمة والنشر - القاهرة
كلمة - أبو ظبي



Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East: 1776 to the Present
Michael B. Oren
W. W. Norton, 2007

■■ من شجرة صنوبر بيضاء كبيرة نحت جون ليديارد John Ledyard قاربًا بيديه وأبحر به في نهر كونيتيكت، كان شابًا قويًا يجدف وشعره البني ينسدل على ظهره، وأنفه الأقنى يتجه نحو مقدمة القارب. ووسط المياه التي ارتفع منسوبها نتيجة لذوبان الثلوج في الربيع أبحر ليديارد مئات الأميال نحو مصب نهر كونيتيكت على المحيط الأطلنطي، وكان عليه اجتياز مسافات شاسعة قبل أن يبلغ غايته، وهي بلاد تعج بأطلال كالمتاهات وصحارى تلفحها الشمس الحارقة. ولم يكن جون ليديارد يعلم في ذلك الوقت من عام ١٧٧٣ بأنه سيصبح أول مواطن في الولايات المتحدة المستقلة يستكشف منطقة الشرق الأوسط، ويسجل انطباعاته عنها، ويقربها إلى أذهان الأمريكيين.

لم يكن اهتمام ليديارد في ذاك الربيع منصبًا على الوصول إلى الشرق الأوسط، بل كان يرغب في الهروب من رقابة القس اليعازر ويلوك Eleazar Wheelock رئيس جامعة دارتموث المستبد، وكان ويلوك قد اقتنع بأن ليديارد - الذي يعيش على الحدود في نيو هامبشير، والذي عاش ذات مرة بين قبائل الإيروكوي - يمكن أن يصبح قسًا ومبشرًا عظيمًا، لذا ضغط عليه للالتحاق بالجامعة. أما ليديارد ابن الثالثة والعشرين فكان ولعه بالاستكشاف يفوق كثيرًا ولعه بدراسة اللاهوت، وكان يتوق إلى المغامرة، ليصبح - كما كتب ذات مرة لوالدته الأرملة - «أكبر رحالة في التاريخ ... غريب الأطوار، نسيج وحده، سريع الحركة، غامض، محب للاستطلاع ... شامخ كالشهاب». استمر ليديارد في الدراسة لفصل دراسي واحد في دارتموث قبل أن يبحر بقاربه على نهر كونيتيكت، متجهًا نحو المحيط والعالم.(١)

لم تكن بداية رحلة ليديارد واعدة، فقد كان بحارًا عاديًا على متن سفينة تجارية متجهة إلى جزر الهند الغربية، ولم تكن الحياة على ظهر السفن المليئة بالفئران في أواخر القرن الثامن عشر ممتعة بأية صورة من الصور، وعندما استدارت السفينة شرقًا تجاه البحر الأبيض، قرر ليديارد أن يهرب من جديد، فغادر السفينة عند جبل طارق في يوليو/تموز ١٧٧٦، وانضم إلى جنود البحرية البريطانية. وفي الشهر نفسه دخلت بريطانيا الحرب ضد مستعمراتها الأمريكية المتمردة التي كانت عندئذ قد اتحدت تحت اسم الولايات المتحدة، وكان من الممكن أن يجد ليديارد نفسه في مواجهة أبناء بلده، ولكن شاء القدر ألا يخدم على بارجة حربية، بل على السفينة «ريزولوشن» التي كان قائدها جيمس كوك James Cook أشهر قبطان إنجليزي.

كان كوك - مكتشف تاهيتي وجزر هاواي - يستعد في ذلك الوقت لرحلته الثالثة حول العالم، عابرًا المحيط الهادئ ومتجهًا نحو سواحل أوريجون والاسكا بحثًا عن ممر بحري عبر القارة، هو الممر الشمالي الغربي الأسطوري. كان ليديارد يدون مذكراته خلال الرحلة، واصفًا بكل حيوية سكان بحر الجنوب الذين قابلهم والوشم يغطي أجسادهم، وكذلك محاربي هاواي الذين هاجموا وقتلوا كابتن كوك في ١٤ فبراير/شباط ١٧٧٩. ولكن لم تستطع بشاعة هذا الحادث أن تقلل من جمال منطقة أوريجون المليئة بالغابات والواقعة على الساحل الشمالي الأمريكي. كان ليديارد تواقًا إلى العودة إلى تلك المنطقة، وتحقيق ثروة من خلال بيع الفراء، لذا اتخذ أول خطوة في طريق تحقيق حلمه بأن غادر السفينة عند شواطئ لونج أيلاند في ١٧٨٢، والرجوع إلى موطنه الأصلي.

ومع أن الولايات المتحدة كانت قد أوشكت في ذلك الوقت على أن تحصل على استقلالها، فإن جيشها ظل في حالة تأهب للحرب، وكان يمكن أن يخدم ليديارد بين صفوفه، ولكنه كان قد ركن إلى الدعة ولم يرغب في التطوع، فقد رأى نفسه «يتنقل في الحياة ... بين طرفي نقيض، هما السعادة والتعاسة، «وأنه كائن لا ينتمي لأي ميدان ولا يصلح لأي مجال». نشر ليديارد مذكراته عن رحلة الكابتن كوك، وأصبحت أول كتاب في أدب الرحلات يطبع في الولايات المتحدة، ويعد ذلك الكتاب - بمعايير القرن الثامن عشر - من الكتب الأكثر مبيعًا. وفي سن الثالثة والثلاثين كان ليديارد قد رأى من العالم ومن القارة الأمريكية أكثر من أي شخص آخر عاش في تلك الفترة، ومع ذلك ظل عقله معلقًا بأوريجون، وبحلمه في إقامة مركز لتجارة الفراء، وعندما فشل في إيجاد مؤيدين لمشروعه في الولايات المتحدة، ترك ليديارد بلاده مرة أخرى ليبحر عام ١٧٨٥ إلى فرنسا.

كان ليديارد يجسد روح الرواد الأوائل التي كان يقدرها الفرنسيون في ذلك الوقت، مما مكنه من التعرف على عدد من كبار الشخصيات في باريس، وصادق ليديارد أيضًا بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin، أول سفير أمريكي في فرنسا، بالإضافة إلى الثوري المتقد حماسًا توم بين Tom Paine وبطل البحرية جون بول جونز John Paul Jones. أما أعمق علاقاته وأكثرها تأثيرًا فكانت مع رجل أرستقراطي لم يكن يشترك - فيما يبدو - إلا في صفات قليلة مع هذا البحار البسيط الذي كان يعيش في الغابات.

«حين كنت في باريس تعرفت إلى جون ليديارد... رجل عبقري غزير العلم يتحلى بالجرأة والشجاعة الفائقة». هذا ما كتبه توماس جيفرسون، الذي كان قد خلف فرانكلين سفيرًا للولايات المتحدة بفرنسا. وكان جيفرسون طويل القامة نحيفًا فاتح البشرة، وهذه الصفات تمثل تناقضًا تامًا مع صفات هذا الرحالة مفتول العضلات الذي عركته الظروف والمغامرات. ومع ذلك توثقت علاقتهما سريعًا، كان جيفرسون يرى في ليديارد «رجل الحقيقة، صاحب الشجاعة الفائقة والشخصية المغامرة الجوالة»، وفي رده على هذا الثناء والمديح، أطلق ليديارد على جيفرسون «أخي وأبي وصديقي».(٢)

كان جيفرسون مفتونًا بوصف ليديارد لأوريجون وسال لعابه لفكرة أنه قد يعثر على مجرى مائي بين هذه المنطقة والساحل الشرقي للولايات المتحدة، وقد أقنع ليديارد بالعودة إلى أوريجون عن طريق روسيا ومضيق بيرنج، ثم البحث عن هذا الممر الشمالي الغربي الأسطوري. وطلب جيفرسون من الإمبراطورة الروسية كاثرين العظيمة Catherine the Great أن تسمح لليديارد بالعبور سالمًا عبر بلادها، ولم توافق كاثرين على هذا المشروع، معتبرة إياه «خيال». ولكن هذا التشكك من جانبها لم يثنِ ليديارد؛ وفي شتاء ١٧٨٧ انطلق ليديارد في رحلته من ستوكهولم إلى سانت بطرسبرج، ثم أكمل رحلته بالقارب والزلاجة الثلجية لمسافة ثلاثة آلاف ميل من الجليد نحو شرق سيبيريا. وهناك ألقى عملاء كاثرين القبض عليه، وجرى ترحيله من روسيا.

أثرت هذه المحنة في ليديارد كثيرًا فبدا عجوزًا، لكنها لم تثن من عزمه ولا إصراره، وأعلن أن «الوجه الأمريكي لا يتحمل كما يتحمل القلب الأمريكي». واستمر ليديارد يراسل جيفرسون، واضعًا نظريات كانت آنذاك ثورية بأن الأمريكيين الأصليين كانوا أحفاد مهاجرين من آسيا فيما قبل التاريخ، وأن كل البشر - بصرف النظر عن جنسهم - ينحدرون من سلف واحد. لكنه لم يتخل أبدًا عن طموحه في استكشاف مناطق خارج الخريطة. انتقل ليديارد إلى لندن بحثًا عن راع جديد، وهناك لفت انتباه الجمعية الأفريقية وسكرتيرها هنري بوفوي Henry Beaufoy، وانبهر بوفوي «برجولة ليديارد، وانفتاح أساريره، وحيوية نظرات عينيه». فاقترح على ليديارد أن

مايكل أورين
Michael B. Oren



الرئيس دوايت أيزنهاور ووزير خارجيته فوستر دالاس - ١٩٥٦

يستكشف ضفاف النيل، من القاهرة وحتى سنار فى شرق السودان، وهى رحلة لم يقم بها أى غربى من قبل، وأبدى ليديارد رغبته بالتحرك فوراً، ولكن بوفوى شرح له أن الجمعية قد خططت رحلاتها بدقة، وأنه لن يتمكن من التوجه إلى مصر قبل عدة أشهر على الأقل.

استعد ليديارد جسمانياً بالركض لمسافة عشرين ميلا، وذهنياً بالانكباب على خرائط الشرق الأوسط، التى كان معظمها غير مستقى من الواقع. فقام بالاتصال بالسفير الأمريكى فى بريطانيا، ويليام ستيفن سميث، واتفقا - عن طريقه - على «توظيف مواهبه وبذل جهده فى سبيل خدمة وطنه»، وأن تكون استكشافاته باسم الولايات المتحدة. وأخيراً، فى ٣٠ يونيو/حزيران ١٧٨٨ غادر ليديارد لندن متجهاً إلى مارسيليا بعد أن استكمل جميع استعدادات السفر. وقد كتب فى رسالة أخيرة لوالدته: «من هنا سيبدأ طريقى... عبر البحر المتوسط... إلى القاهرة العظيمة. أما ما وراء ذلك فمجهول، وستبدأ منه اكتشافاتى. أما أين سينتهى بى المطاف، وكيف فستعلمينه إذا بقيت على قيد الحياة». وكتب رسالة لجيفرسون يشكره فيها على صداقته وثقته، وواعداً إياه بالحفاظ عليهما: «أنا لا أعتقد أن الجبال أو المحيطات ستقف عقبة أمام وصولى إلى المجد، فقلبى مشتعل حماساً». هكذا تنبأ ليديارد.

كان جون ليديارد متجهاً إلى الشرق الأوسط، وهى منطقة غارقة فى الغموض، وندر أن يكون قد زارها أى غربى من قبل، فما بالك باختراق أعماقها؟ فما الذى كان يتوقع العثور عليه هناك، بجانب المشقة والعداوة؟ وما أوجه التشابه فى التاريخ والعقيدة والثقافة التى كان يمكن أن تربط هذه البلاد البعيدة الغريبة بديمقراطية الولايات المتحدة الحديثة؟ وما هو المستقبل المشترك الذى قد ينتظر هذين الجزأين غير المتوافقين من العالم: الولايات المتحدة والشرق الأوسط؟

كانت مثل هذه الأسئلة مطروحة فى ١٧٨٠، ومع ذلك فقد استمر الأمريكيون فى الإلحاح عليها منذ ذلك الحين. بينما كان ليديارد - الذى سوف نصف رحلته بالتفصيل فى الفصل التالى - أول أمريكى يستكشف الشرق الأوسط، وواحداً من ملايين من بنى جلدته الذين سافروا عبر قرنين من الزمان إلى المنطقة ودرسوها وكتبوا عنها وحاربوها. هذا التفاعل كان لا بد أن يحدث تحولًا فى الشرق الأوسط، لكنه أثر أيضاً على الولايات المتحدة، تارة بالضعف وتارة بالقوة وتارة بالانقسام.

كانت رحلة ليديارد إلى الشرق الأوسط بالفعل «ممراً إلى المجد» له ولغيره من الأمريكيين، فى الحاضر والماضى. وحينما رست سفينته فى مصر، قال ليديارد: «انتبهوا، إننى أتيت بشخصية جديدة إلى العالم، وموضوعاً جديداً للتراجم والسير».[٣] وكان بإمكانه أن يضيف «بداية لمشاركة الولايات المتحدة بصورة متميزة فى الشرق الأوسط».

استحضار الماضى

قليل من الأمريكيين يمكنهم اليوم معرفة من هو جون ليديارد، أما من يقدر مساهمته فى علاقات الولايات المتحدة بالشرق الأوسط فعددهم أقل بكثير. غير أنه منذ حرب الخليج الأولى عام ١٩٩١، وبالتأكيد منذ أحداث الحادى عشر من سبتمبر/أيلول، زادت معرفة الأمريكيين بالشرق الأوسط إلى حد بعيد. ومنذ خمسة عشر عاماً، كم عدد من كان يعرف منهم معنى كلمة «جهاد»، أو «القاعدة» أو «انتفاضة» أو «الوهابيين»؟ وكم عدد من كان بإمكانه أن يفرق بين العرب والإيرانيين؟ والبعثيين والإسلاميين؟

والسنة والشيعة؟ يضاف إلى ذلك أن أسماء مدن الشرق الأوسط كالفالوجة وجنين أصبحت أقرب لأذهان وأسماع الأمريكيين اليوم من مدن الوسط الأمريكي.

إن معرفة الأمريكيين المطردة بالشرق الأوسط تعكس الدور الرئيسي الذي تحتله المنطقة في حياتهم الآن. لقد أصبحت الولايات المتحدة متضامنة ومشاركة في الشرق الأوسط بصورة كبيرة تمس حتى وجودها وكيانها. فحرب العراق والتهديدات الإرهابية والبحث عن موارد للطاقة والوقود يمكن الاعتماد عليها أصبحت موضوعات تفرض نفسها على وسائل الإعلام في الساحة الأمريكية بوجه عام وعلى خطة العمل القومية بوجه خاص. وأصبح الشرق الأوسط يمثل إلهاماً دينياً لملايين الأمريكيين أيضاً، كما أصبح مصدر تخوف كثير منا. واحتل العرب مكانا رئيسياً في إجهاد الجيوش الأمريكية، وحل الاهتمام باللغة العربية محل الاهتمام بالروسية، خاصة لهيئات الاستخبارات الأمريكية، وأصبحت علاقات الولايات المتحدة بالشرق الأوسط أكثر مادية من علاقاتها بأمريكا الجنوبية وأفريقيا وأوروبا، وأكثر إلحاحاً من علاقاتها بكوريا الجنوبية أو حتى بالصين. وبذلك أصبح الشرق الأوسط بوجه عام مؤثراً على أمن الولايات المتحدة وسلامة كل سكانها.

وعلى الرغم من هذه الأهمية القصوى للشرق الأوسط، فلا يزال الأمريكيون - إلى حد بعيد - غير واعين بتاريخ بلادهم الثري متعدد الجوانب في هذه المنطقة، إذ يبدو أن معظمهم يعتقد أن الولايات المتحدة أصبحت نشطة في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، أو مع بدايات الصراع العربي الإسرائيلي، أو مع اكتشاف النفط السعودي. والدهشة هي رد فعل الغالبية على أي ادعاء بأن العلاقات مع منطقة تبعد عنهم نحو خمسة وثلاثين ألف ميل (من نيويورك إلى أقرب مدينة في الشرق الأوسط وهي سيدي إفني بالمغرب) يمكن أن يكون لها هذا التأثير على صياغة الدستور وتكوين البحرية الأمريكية، وسيندهش معظمهم إذا عرفوا أن الأمريكيين وشعوب الشرق الأوسط قد تقابلوا ليس فقط في حقول النفط والمعارك فحسب، ولكن في مجالات الفن والتعليم والأعمال الخيرية أيضاً، فالأمريكيون هم أول من بنى جامعة حديثة في الشرق الأوسط، وبدأ كل من العلم الأمريكي وتمثال الحرية من تجربة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط.

يرجع نقص المعرفة بتاريخ الشرق الأوسط - ولو جزئياً - إلى عدم وجود كتاب شامل في هذا الموضوع، ففي حين يستطيع أي بريطاني مهتم بقراءة تاريخ بلاده أن يراجع كتاب إليزابيث مونرو Elizabeth Monroe الكلاسيكي Britain's Moment in the Middle East أو غيره من الأعمال المميزة الأخرى التي وضعها ويليام روجر لويس William Roger Louis، فإن الأمريكيين عليهم الخوض في مجموعة كبيرة من المؤلفات ليتمكنوا من الحصول على الموضوعات التي يبغونها في هذا المجال. وقد وُضعت عشرات الكتب عن حروب البربر - وهو أول صراع أمريكي مع الشرق الأوسط - وعن سياسة الولايات المتحدة نحو تسوية الأوضاع في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى. ولكن لا توجد دراسة واحدة عن التدخلات العسكرية الأمريكية في الشرق الأوسط أو عن الدور الذي لعبته الولايات المتحدة في عمليات التحرر من الاستعمار. كما تحتل قائمة المؤلفات التي تتناول السياسة الأمريكية نحو إسرائيل والصراع الفلسطيني عدة صفحات، ولكن لا يوجد عمل واحد عن التراث الأدبي الأمريكي في الشرق الأوسط أو عن اندماج اقتصاديات الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ عام ١٧٧٦.



لكن عديداً من الباحثين سعوا إلى تحري جوانب أكبر فيما يخص تاريخ الولايات المتحدة في الشرق الأوسط. ففي كتاب Pioneers East الذي نشر عام ١٩٦٧، قدم ديفيد فيني David Finnie سرداً نابضاً بالحياة للأمريكيين العاملين والمسافرين والمبشرين في المنطقة في أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبعد ذلك بعامين أضاف جيمس فيلد James A. Field عمقاً أكاديمياً إلى استقصاء فيني الشعبي فألف كتاب America and the Mediterranean World, ١٧٧٦-١٨٨٢، وسار جون دي نوفو John DeNovo على نهج فيلد من خلال كتابه American Interests and Policies in the Middle East, ١٩٠٠-١٩٣٩ الذي يعتبر عملاً موسوعياً. وبعد دي نوفو وضع جوزيف جرابيل Joseph L. Grabill كتابه الرائد Protestant Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, ١٨١٠-١٩٢٧. أما آخر هذه الدراسات الموسعة فكانت دراسة بعنوان American Diplomatic Relations with the Middle East, ١٧٨٤-١٩٧٥ نشرت منذ ثلاثين عاماً ووضعها توماس برايسون Thomas Bryson، ومنذ ذلك التاريخ ركز المؤرخون على فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وعلى الأبعاد السياسية والاستراتيجية لعلاقة الولايات المتحدة بالشرق الأوسط. وتعتبر كتب American Presidents and the Middle East لجورج لينشيفسكي George Lenczowski، و The Other Arab-Israeli Conflict لستيفن سبيجل Steven L. Spiegel، و Peace Process لويليام كوانت William B. Quandt ثلاثة أمثلة من أفضل الكتابات في هذا المجال، ومن الكتب الرئيسية الأخرى كتاب The Arabists لروبرت كابلان Robert D. Kaplan، وهو كتاب يغطي فترة زمنية واسعة، لكنه يبحث بصورة أساسية تأثير وزارة الخارجية الأمريكية على سياسة الشرق الأوسط.

وتلك القائمة ما زال ينقصها بحث النطاق الكامل للعلاقات الأمريكية الشرق الأوسطية التي دامت قروناً في جميع الجوانب العسكرية والاقتصادية والثقافية، ولم تسع أية دراسة إلى التعرف على الموضوعات المكررة في هذا التاريخ، أو إلى تقديم إطار منهجي لتحليله، وحتى يومنا هذا لم تقدم أية دراسة عرضاً أكاديمياً لدور الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، أي عرض ميسر للعلماء وعامة القراء على السواء. ويسعى هذا الكتاب إلى ملء ذلك الفراغ.

إن كتابة مثل هذا العمل تثير العديد من التحديات، وعلى رأسها إجابة السؤال الآتي: «أين يقع الشرق الأوسط؟»، ومع أن مصطلح الشرق الأوسط يكاد يكون اليوم مقبولاً ومعروفاً في العالم بأسره، فالواقع أنه لا يوجد إجماع على حدوده، فكثير من الباحثين يصنفون المغرب وتونس والجزائر على أنها دول شرق أوسطية، في حين يعتبر آخرون دول شمال أفريقيا كياناً منفصلاً، وأقسام دراسات الشرق الأوسط ببعض الجامعات تستبعد أفغانستان وباكستان من نطاق دراساتها، ولكن برامج أخرى منها تغطي القوقاز وجنوب غرب آسيا، وكلما عدنا تاريخياً إلى الوراء يزداد عمق الخلافات حول معايير المنطقة، فالمؤرخون يختلفون حول ما إذا كانت دراسة الشرق الأوسط في القرن الثامن عشر يجب أن تتضمن بلغاريا العثمانية واليونان، أو ما إذا كانت هذه الأقاليم تتبع شرقاً أدنى منفصلاً وغامض المعالم، وينفي بعضهم أن يكون الشرق الأوسط قد ظهر للوجود قبل ١٩٠٢، عندما استخدم هذا المصطلح لأول مرة.

يعمل هذا الكتاب على حل تلك المشكلات عن طريق التعامل مع «الشرق الأوسط» كمرادف للمنطقة التي كان الأمريكيون - ومعظم الأوروبيين - فيما مضى يعرفونها باسم «الشرق». فعلى الأقل قبل القرن العشرين كان «الشرق» يتكون من منطقة واسعة تمتد من الأناضول ومنطقة تراقيا الغربية إلى شمال أفريقيا ومصر، ومن الجزيرة العربية إلى الخليج العربي، وكانت البلاد الخاضعة لسيطرة العثمانيين في أوروبا وآسيا الوسطى تندرج أيضاً تحت هذا التصنيف مع أنها أصبحت أقل «شرقية» بعد حصولها على الاستقلال. هذه البلدان كانت ترتبط في أذهان الأمريكيين بحضارة مشتركة، ولباس متشابه، وتقارب في العمارة، والفنون، والمعتقدات الدينية، وأنظمة الحكم، ومع ذلك فلا يزال معظم الأمريكيين يصنفون الليبيين والإيرانيين والفلسطينيين والتونسيين واللبنانيين ضمن إطار جغرافي سياسي يطلقون عليه اسم «الشرق الأوسط».

بعد تحديد مفهوم الشرق الأوسط، تصبح مهمتنا التالية هي توضيح هيكل الدراسة، وهنا أيضاً تثور تساؤلات رئيسية: هل يجب أن نوجه اهتماماً متساوياً لكافة مراحل تاريخ العلاقات الأمريكية الشرق أوسطية؟ أم نختار فقط الفترات التي لم يكتب عنها إلا القليل؟ وماذا - بجانب المنظور - يمكن أن يسهم به الكتاب بجانب الموضوعات التي نوقشت من قبل، مثل سياسة أيزنهاور نحو أزمة السويس عام ١٩٥٦، أو موقف نيكسون من الحرب العربية الإسرائيلية في عام ١٩٧٣؟ وكيف يمكن لنص أن يعتمد على أوراق دبلوماسية مصنفة على أنها سرية ولم تفتح ملفاتها بعد أمام الجمهور والعامة واستعمالها لإعادة بناء أول قرنين من علاقات الشرق الأوسط بالولايات المتحدة، وفي توثيق الثلاثين عاماً الأخيرة من هذا التفاعل؟

الإجابات على كل تلك التساؤلات تنعكس على هيكل الكتاب وبنائه. ووفقاً لذلك تقدم الأجزاء الستة الأولى من الدراسة عرضاً مفصلاً لعلاقات الولايات المتحدة بالشرق الأوسط منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن العشرين، أما الجزء الأخير فيستقصي أحداث السنوات الستين الأخيرة، بدءاً بالحرب الباردة وانتهاء بحرب العراق، وخلال صفحات الكتاب بأكمله، سنجد أن التركيز سيكون على تعريف الأنماط الأساسية لدخول الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، مع متابعة الموضوعات التي تمتد كالخيط المشترك خلال النص، رابطة بعضه ببعض وموضحة إياه.

أكثر تلك الموضوعات التي تفرض

نفسها وتظهر بوضوح هو موضوع القوة، فالقوة تشير إلى السعى وراء المصالح الأمريكية فى الشرق الأوسط من خلال العديد من الوسائل: العسكرية والدبلوماسية والمالية، والقوة هى التى ظهرت فى قرار الرئيس ماديسون بإرسال بوارج حربية إلى الجزائر عام ١٨١٥، وفى جهود لنكولن عام ١٨٣٦ لإثناء مصر عن التدخل فى المكسيك، لكن الولايات المتحدة لجأت أيضًا إلى استخدام القوة فى الشرق الأوسط لحماية مواطنيها الذين كانوا يقيمون هناك، وللدفاع عن الأقليات المهددة بالخطر، فعندما أنقذت الباخرة يو. إس. إس. إنديبندنس USS Independence مبشرين أمريكيين من الخطر فى لبنان عام ١٨٤٤، أو عندما قامت الباخرة تينيسى Tennessee بإجلاء لاجئين يهود من فلسطين خلال الحرب العالمية الأولى، لم تكن القوة تخدم مصالح اقتصادية أو سياسية فقط، بل كانت تساند الإيمان الأمريكى.



أما الإيمان - وهو الموضوع الثانى - فيشير إلى تأثير الدين فى تشكيل المواقف والسياسات الأمريكية فى الشرق الأوسط، ومع أن الكاثوليك واليهود لعبوا دورًا نشطًا فى تحديد مسار العلاقات الأمريكية فى المنطقة، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فقد كانت السيطرة للنفوذ البروتستانتى. غادر أول المبشرين البروتستانت بوسطن متوجهًا إلى الشرق الأوسط عام ١٨١٩ بهدف إعادة فلسطين للسيادة اليهودية وإنقاذ أرواح المسيحيين الأرثوذكس والموارنة والدروز، ولكن الإيمان بالنسبة إلى الولايات المتحدة كان له بُعد دنيوى ومدنى أيضًا، يدفع الأمريكيين إلى تصدير مفاهيمهم الوطنية والديمقراطية للخارج. ومع ذلك فقد فشلت الإرساليات التبشيرية فى التنصير وفى إعادة بناء دولة يهودية، لكنها نجحت فى تأسيس أول جامعات حديثة فى تركيا والعالم العربى، فعن طريق غرس مشاعر الانتماء الوطنى والاعتزاز فى طلابها، تمكنت هذه المؤسسات من إطلاق قوى جبارة جديدة فى الشرق الأوسط، وغيرت سياسة المنطقة بلا رجعة.

الموضوع الثالث هو الخيال: فلطالما سبت فكرة الشرق الأوسط عقول الأمريكيين، وسحرتهم بصور خيالية تملؤها مآذن المساجد والأهرامات والواحات والجمال والكثبان الرملية، ونجد جذور تلك الصور الرومانسية عن الشرق الأوسط فى الإنجيل من خلال الصور الخيالية التى رسمها للصحراء، وهو يعتبر عادة أكثر الكتب قراءة فى الولايات المتحدة، وأسهم كتاب «ألف ليلة وليلة» - وهو كتاب خيالى فارسى من العصور الوسطى - فى صبغ الشرق الأوسط بأجواء جنسية. وبإغراء من تلك الصور الجذابة سافرت أعداد كبيرة من الأمريكيين خلال القرن التاسع عشر إلى الشرق الأوسط، ووصفوا أدق تفاصيل الطبيعة والتضاريس وصفًا تفصيليًا بكل دقة فى كتاباتهم. وفيما بعد، عندما حلت التسجيلات الصوتية والمرئية محل الكتب باعتبارها الوسائل الأساسية لتخليد الأساطير، أصبحت الأعمال المستوحاة من الشرق الأوسط هى الأكثر رواجًا فى هوليوود وفى مجال الموسيقى، ولم تؤثر هذه الأعمال فقط على رؤية الجمهور للمنطقة، بل أثرت أيضًا على سياسات الحكومات الأمريكية. فالخيال - كما سيظهر فيما بعد - قد أسهم فى قرار الرئيس بوك Polk برعاية رحلة بحرية استكشافية إلى نهر الأردن، وكذلك فى قرار الكونجرس عام ١٨٥٦ بإنشاء سلاح للجمال بجمال عربية مستوردة من مصر.

ولم يكن واحد من تلك الموضوعات حكرًا على علاقات الولايات المتحدة مع الشرق الأوسط، فالأوروبيون قد أدخلوا عناصر القوة والإيمان والخيال فى سياساتهم نحو الشرق الأوسط أيضًا. ومع ذلك فإن استمرار تلك الأنماط على مدار أكثر من مائتى عام من تدخل الولايات المتحدة فى شئون الشرق الأوسط - والتفاعل الديناميكى بينهما - كان أمرًا انفردت به الولايات المتحدة.

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم فهم أكثر عمقًا وتنوعًا لهذا الجزء المحورى من تاريخ الولايات المتحدة عن طريق بحث تلك الموضوعات وإعادة تشكيل تاريخ العلاقات الأمريكية مع الشرق الأوسط، ويقدم الكتاب أيضًا خلفية تاريخية لتحليل الدور الحالى للولايات المتحدة فى المنطقة: فسياسات الولايات المتحدة فى العراق وإيران وفى الصراع الفلسطينى الإسرائيلى تعتبر اليوم محل جدال واسع داخل الولايات المتحدة وخارجها، وهدف هذا الكتاب ليس الانحياز لأية جهة أو الدعاية لها فى هذه الخلافات، أو الدعوة إلى مسار معين، بل يسعى إلى تقدير الميراث المشترك لهذين العالَمين اللذين أحيا فيهما واللذين أقدرهما بنفس القدر وأكن لهما نفس الاحترام: الولايات المتحدة والشرق الأوسط. ■



كتاب الزاوية

ويل للمكذبين

لما غضب هارون الرشيد على ثمامة بن أشرس المعتزلى، دفعه إلى سلام الأبرش، وأمره أن يضيق عليه، وأن يدخله بيتًا ويطين عليه ويترك فيه ثقبًا. ففعل دون ذلك، وكان يدس إليه الطعام. فجلس سلام عشية وهو يقرأ فى المصحف، فقرأ (ويل يومئذ للمكذَّبين). فقال ثمامة:

إنما هو (المكذِّبين). وجعل يشرح ويقول: (المكذَّبون) هم الرُّسُل، و(المكذِّبون) هم الكفار.

فقال سلام:

قد قيل لى إنك زنديق ولم أُصدِّق!

ثم ضيق عليه أشد الضيق.

ثم رضى الرشيد عن ثمامة فجالسه. فقال له يومًا:

أخبرني عن أسوأ الناس حالاً.

قال ثمامة:

عاقل يجرى عليه حكم جاهل.

فظهر الغضب فى وجه الرشيد. فقال ثمامة:

يا أمير المؤمنين، ما أحسبنى وقعتُ بحيث أردت.

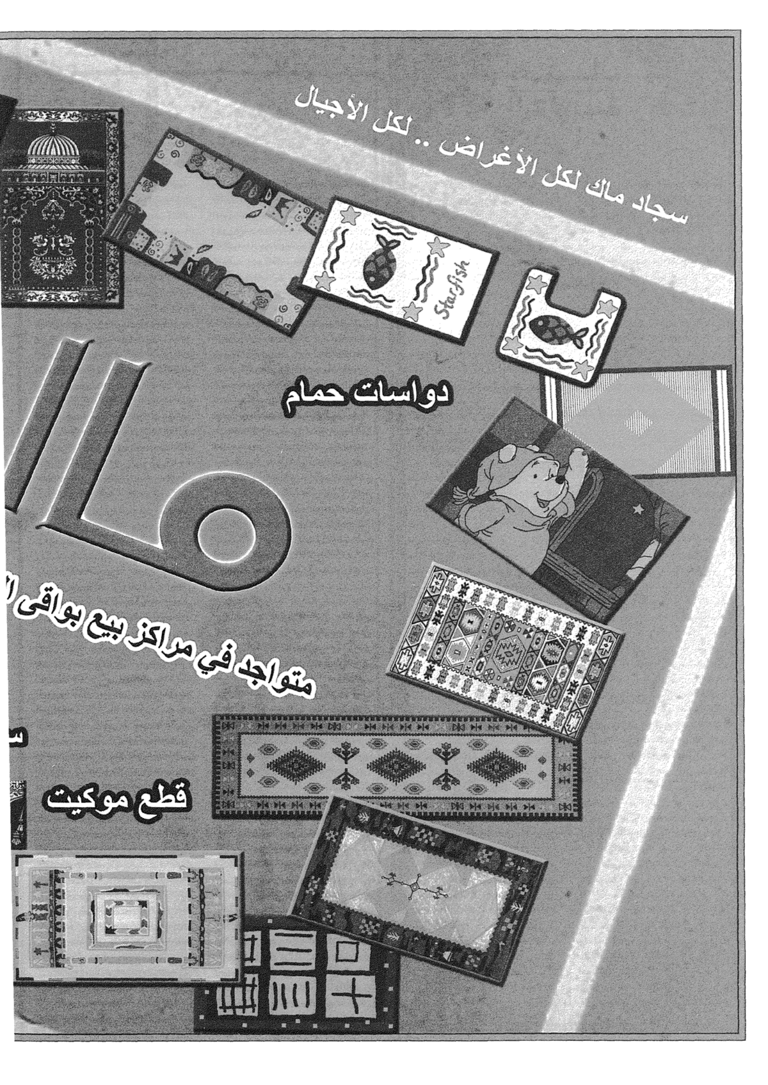
قال: لا والله. فاشرح.

فحدثه بحديث سلام، فضحك الرشيد حتى استلقى.

من كتاب «أخبار الحمقى والمغفلين» لابن الجوزى





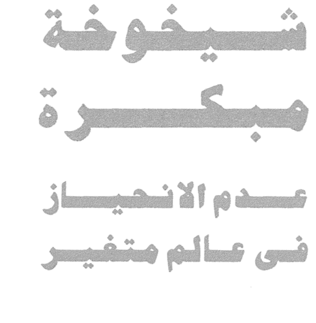

سجاد ماك لكل الأغراض .. لكل الأجيال
Starfish
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقى
قطع موكيت



سجاد أطفال
ISO 9001:2000
ISO 14001
ISO 18001
SGS
صدير المنتشرة في كل ارجاء مصر
شرقى
مطبوع
مشايات
جادة صلى
www.maccarpet.com

١١٨ دولة بالإضافة إلى ٢٤ مراقبا دوليا







■■ هناك كتب كالخمر: كلما قدمت ازداد طعمها حلاوة. من هذه الكتب كتاب البروفيسور محمد السيد سليم الذى نتناوله اليوم. فبالرغم من أنه صدر منذ أكثر من خمسة وعشرين عاماً إلا أن المرء - المتخصص - لا يمل أبداً من قراءاته مراراً وتكراراً.

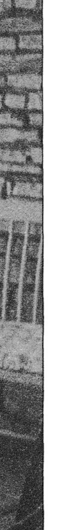
عدت مؤخراً لقراءة كتاب «عدم الانحياز فى عالم متغير» تحرير العلامة محمد السيد سليم - أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، الذى يعتبر بحق من القلة القليلة من الناطقين بالضاد الذين يكتبون بمنهجية و«حرفنة» فى مجال العلاقات الدولية والسياسة الخارجية؛ وله فى المجالين مراجع لا يمكن لأى باحث أو متخصص التغاضى عنها. وسبب كتابة هذا المقال هو بالطبع انعقاد القمة الخامسة عشرة لدول منظمة عدم الانحياز فى شهر يوليو السابق فى مصر. وبمناسبة قرب بلوغ هذه المنظمة العظيمة عامها الخمسين (أنشئت عام ١٩٦١). حيث لاحظ الباحث غياب وجود دراسة متخصصة عالجت موقف ووضع المنظمة ومستقبلها فى ظل النظام العالمى الجديد (الأحادى القطبية). وهو ما وجدته فى كتاب البروفيسور سليم على الرغم من مرور أكثر من عقدين ونيف على صدوره.

فى هذا الكتاب توقع البروفيسور سليم أن يكون التحدى الكبير الذى سيواجه منظمة عدم الانحياز فى المستقبل القريب والمتوسط هو «تحد اقتصادى». حيث ستقف معدلات النمو المنخفض وضعف البنية التحتية وعدم وجود قاعدة صناعية وتبعية أغلب دول المنظمة للقوى الكبرى ... الخ. على الرغم من وجود أقطاب وقوى اقتصادية كبيرة داخل المنظمة قادرة على تحدى القوى الغربية. بالطبع وقت كتابة هذا الكتاب لم تكن النهضة الاقتصادية والتنموية قد أخذت مجراها وصورتها الحالية - والتى يتابعها أيضا عن كثب البروفيسور سليم فى دراسته الحديثة. إننى هنا أتفق مع اطروحة البروفيسور سليم القائلة بأن التحدى الرئيسى أمام استمرار منظمة دول عدم الانحياز هو تحد اقتصادى. كذلك أجادل هنا بأن التغيرات الهيكلية Structural Changes التى شهدتها بنية النظام الدولى منذ نهاية الحرب الباردة؛ بتحول البناء الدولى من نظام ثنائى القطبية Bipolarity إلى نظام احادى القطبية Unipolarity بهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية يعتبر هو التحدى الرئيسى الذى يواجه منظمة دول عدم الانحياز - أى أن التحدى أمام هذه المنظمة هو تحد سياسى بالأساس.

فى هذه الدراسة سنتطرق أولاً لخلفية تاريخية عن منظمة دول عدم الانحياز والأسباب التى دعت آباء الاستقلال الوطنى فى العالم الثالث لإنشاء هذه المنظمة؟ وماهى الاهداف التى كانوا يرجون تحقيقها من وراء انشاء مثل هذه المنظمة؟ ثم سنتناول المبادئ العامة لهذه المنظمة؛ وظروف نشأتها وردود القوى العظمى الموجودة آنذاك فى النظام الدولى (الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى) على إنشاء هذه المنظمة. وثالثاً ماهية العوامل التى ساهمت فى إنجاح إنشاء وفاعلية هذه المنظمة؛ وما هى العوامل أو المعوقات التى ساهمت فى تراجع وضعف دور ونفوذ منظمة عدم الانحياز على المستوى الدولى؟ واخيراً كيف السبيل لإعادة تفعيل حيوية ونفوذ منظمة دول عدم الانحياز فى ظل النظام الدولى الجديد؟

حركة عدم الانحياز: (الماضى.. الحاضر.. المستقبل)

يقارب عمر حركة عدم الانحياز الآن نحو خمسين عاماً. حيث انعقدت أول قمة لحركة دول عدم الانحياز Non-Alignment Movement, NAM فى بلجراد عام ١٩٦١. بحضور حوالى ٢١ دولة منها حوالى ١٧ دولة آفرو - آسيوية؛ لاتينية ودولة أوروبية واحدة هى يوغوسلافيا. إلى جانب ممثلين عن كل من الجزائر؛ كوبا والبرازيل كمراقبين



جمال عبد الناصر وجواهر لال نهرو وجوزيف بروز تيتو - الهند ١٩٥٦

Mohamed El-Sayed Selim (eds): “Non-Alignment in A Changing . (Cairo: American World University in Cairo Press, 1983).

لتصبح بذلك حركة عدم الانحياز أكبر تجمع دولى بعد الأمم المتحدة



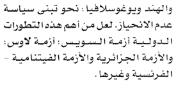
دوليين. ظل هذا العدد من الدول الأعضاء فى تزايد حتى وصل فى القمة الرابعة عشرة والتى عقدت فى هافانا - كوبا فى سبتمبر ٢٠٠٦ إلى حوالى ١١٨ دولة فضلاً عن وجود ٢٤ مراقبا دوليا (١٧ دولة: ٧ منظمات دولية وإقليمية). لتصبح بذلك حركة عدم الانحياز «أكبر تجمع دولى بعد الأمم المتحدة».

ترجع تسمية الحركة بحركة دول عدم الانحياز إلى خطاب ألقاه الزعيم الهندى العظيم «جواهر لال نهرو» فى أبريل ١٩٥٥ فى مؤتمر باندونج للدول الأفرو-أسيوية. حيث رأى أن «عدم الانحياز» تعنى (وجود هوية مستقلة: ودور إيجابى نشط لدول العالم الثالث. وليس موقفاً سلبياً إزاء التكتلات الخارجية). أما كلمة «عدم الانحياز» كمعنى لغوى فتعنى (البعد عن التورط لصالح جانب على حساب جانب آخر). ولذلك فضل البعض إطلاق معنى «الحياد الإيجابى» على الحركة وذلك بسبب اللغط الحادث والقائل بان دول عدم الانحياز تعنى (السلبية واللامبالاة) وهو ما لم يرد فى مخيلة وتفكير قادة الحركة. إلا أن مثل هذه المناقشات فى رأينا هى مجرد جدال فكرى عقيم. فالمهم لدينا الدور الذى ستلعبه هذه الحركة فى إعادة تشكيل النظام الدولى وليس التسمية.

هناك شبه إجماع على أن حركة عدم الانحياز بدأت خلال انعقاد مؤتمر باندونج ١٩٥٥ «لتضامن الدول الأفرو-أسيوية». بل ويتخذ العديد من الكتاب والمحللين من تاريخ باندونج ١٩٥٥ تاريخاً لبدء الحركة. والصحيح أن حركة عدم الانحياز بدأت رسميا عام ١٩٦١ من خلال انعقاد «مؤتمر عدم الانحياز الأول» فى بلجراد - يوغوسلافيا السابقة - ١٩٦١. أما مؤتمر باندونج ١٩٥٥ فيمكن القول انه كان بمثابة «الإرهاصة الأولى لولادة الحركة». فقد اشتركت كل من مصر والهند واندونيسيا وبورما فى إنشاء تيار يرفض الانحياز إلى أى من المعسكرين. إلا أن هذه الدول: وعلى الرغم من ثقلها فى مؤتمر التضامن الأفرو- أسيوى: لم تستطع تعميم فكرتها لكونها أقلية. وبالتالى فقد تبنى المؤتمر سياسة عدم الانحياز بصورة ضمنية غير رسمية.

بعد انفضاض مؤتمر باندونج للدول الأفرو- أسيوية حدثت تطورات دولية وإقليمية كانت السبب: بصورة أو بأخرى: وراء إسراع دول العالم الثالث: خاصة مصر

رأى الآباء المؤسسون لهذه الحركة (ناصر؛ تيتو ونهرو) فيها تحقيقاً لآمالهم وأحلامهم فى التقدم وتحقيق طموحاتهم الدولية والإقليمية



والهند ويوغسلافيا: نحو تبنى سياسة عدم الانحياز. لعل من أهم هذه التطورات الدولية أزمة السويس: أزمة لاوس: والأزمة الجزائرية والأزمة الفيتنامية - الفرنسية وغيرها.

بدأت (فكرة) إنشاء حركة عدم الانحياز تأخذ منحى عمليا أثناء وجود الرئيس اليوغسلافى «تيتو» فى مصر فى أبريل ١٩٦١: حيث تمت إثارة الموضوع من جانب الرئيس «عبد الناصر» ووافق الرئيس «تيتو» على المقترحات المصرية. وقام الزعيمان بإرسال دعوة إلى رئيس وزراء الهند «نهرو» وإلى زعماء وقادة ٢٠ دولة أخرى تؤمن بفكرة عدم الانحياز.

إلى جانب الانضمام لهذه الحركة الوليدة دعت الرسائل إلى الإسراع فى عقد مؤتمر دولى يضم هذه الدول. وبالفعل انعقد أول مؤتمر لحركة دول عدم الانحياز فى سبتمبر ١٩٦١ بعد إرسال الدعاوى بخمسة أشهر - تم إرسال الرسائل فى أبريل ١٩٦١ أثناء وجود تيتو فى مصر - وهو الأمر الذى يعكس سرعة (وإيجابية) استجابة الدول إلى المشاركة فى فعاليات هذا المؤتمر: ولإيمانها بأن مثل هذا التجمع الدولى الكبير لدول العالم الثالث من الممكن أن يحقق آمال وطموحات شعوبها الساعية نحو الاستقلال والتنمية والخروج من أسر التبعية الغربية فى ظل نظام دولى قائم على الاستقطاب Polarization والاحتواء Containment وهيمنة قطبين دوليين Bipolarity على النظام الدولى بصورة تجعل العالم الثالث - الذى لم يلبث أن خرج من دوامة الاستعمار الأوروبى - يدخل فى عواصف الاستقطاب الدولى وهيمنة قطب دولى على مقدرات شعوبه ومستقبلها.

رأى الآباء المؤسسون Founder Fathers لهذه الحركة (ناصر: تيتو ونهرو) فيها تحقيقاً لآمالهم وأحلامهم فى التقدم وتحقيق طموحاتهم الدولية والإقليمية. حيث رأى الزعماء الثلاثة فى الحركة طريقاً ثالثا فى النظام الدولى القائم على الثنائية القطبية وسياسات الاستقطاب الحاد الذى تتبعه القوى العظمى لإحكام سيطرتها على دول الجنوب بصورة تخدم مصالحها الكونية. وبصورة تمكن دول الجنوب من إعادة استثمار مواردها وثرواتها الطبيعية بصورة تخدم مصالح شعوبها وتحقق التنمية والرخاء لهم بصورة مستقلة اقتصادياً وسياسياً عن الغرب والشرق. وبالتالى: على المدى المتوسط والبعيد: تغيير هيكل النظام الدولى الموجود آنذاك: نحو نظام دولى متعدد الأقطاب Multipolarity يسع الجميع بدون صراعات. ويحقق مصالح الجميع دون ظلم أو إجحاف.

على الجانب الآخر: وبصورة واقعية: فقد رأى الزعماء الثلاثة فى إقامة الحركة مخرجاً أو مجالاً أوسع لتعظيم دورهم الخارجى فى التأثير على النظام الدولى. فالرئيس ناصر الذى كان خارجا من انتصار سياسى عظيم بعد أزمة السويس ١٩٥٦ وبداية انطلاقته نحو القيادة الإقليمية Regional Hegemony للعالم العربى بمعارضته الوحشية للاستعمار والصهيونية والهيمنة الدولية . . . الخ. قد رأى أن الحركة ستخدم معاركه ضد الاستعمار والهيمنة القطبية. وذلك عن طريق توسيع نطاق معاركه: لتخرج من الحيز الإقليمى الضيق نسبياً إلى آفاق دولية أرحب وأوسع نطاقاً: وهو ما رآه فى حركة عدم الانحياز. أما الرئيس تيتو فقد رأى فى حركة عدم الانحياز محاولة لاعادة تفعيل دور يوغسلافيا الدولى والخارجى بعد حدوث القطيعة بينه وبين الاتحاد السوفيتى على أثر أزمة حلف وارسو. وبالتالى فإن حركة عدم الانحياز ستعوض يوغسلافيا عن المجال الدولى الأرحب الذى كان الاتحاد السوفيتى يعطيه لها: باعتبار أن «صديق صديقى . . هو صديقى أيضا». وبالتالى فلا حاجة لها للمساندة السوفيتية. فسوف تمنحها حركة عدم الانحياز نفس المجال: إن لم يكن أكبر. أما نهرو: فقد رأى فى حركة عدم الانحياز خير حليف له ضد مواجهة مخاطر التهديد الصينى للهند. خاصة بعد القطيعة بين الهند والولايات المتحدة على أثر الصراع فى كشمير مع باكستان التى ترى الهند أنها جزء لا يتجزأ منها. وعدم اعتماد الهند على المعونات



الأمريكية بقرار من نهرو: ومن جانب آخر الابتعاد الهندى التقليدى عن الاتحاد السوفيتى. فالصين قد رأت أن الهند يعتبر مجالاً حيوياً للمصالح الصينية: خاصة العسكرية- الاستراتيجية: وبالتالى فوجود «هند ضعيفة ومسالمة» هو خدمة للمصالح الصينية. وعلى ذلك لجأ نهرو- الرافض الأبدى للهيمنة الغربية على الشرق خصوصاً والجنوب عموما لأسباب فكرية وثقافية فى المقام الأول - إلى الفضاء الجنوبى والعالم الثالث الذى اعتبره خير ظهير للهند فى مواجهة أعدائه.



من ناحية أخرى: واقعية أيضا: يمكن القول أيضا أن التطورات التى حدثت فى الأنظمة الدولية والإقليمية بل والمحلية فيما بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩: ١٩٤٥) كان لها أثر كبير على اتجاه دول العالم الثالث/الجنوب نحو إيجاد تكتل دولى ثالث بعيداً عن القطبين: من أجل الدفاع عن مصالحها وتحقيق طموحات شعوبها.

ويمكن تلخيص الدوافع التى دفعت وحدات العالم الثالث لبلورة هذه السياسة واعتناقها فيما يلى:

أولاً: اشتداد حدة الحرب الباردة وظهور استراتيجية الكتلتين القائمة على الاستقطاب الدولى والنظر إلى دول العالم الثالث باعتبارها أدوات فى صراع القوى العالمى. وبالتالى فيجب على هذه الدول التكتل سوياً لمواجهة مثل هذه السياسات: إذا أرادت المحافظة على استقلالها ومصالحها الحيوية ومكانتها القومية.

ثانياً: إن سياسة عدم الانحياز تأكيداً لدور الدول الأفرو- الآسيوية فى السياسة الدولية وتحريرها من كونها مناطق نفوذ وأذيالا للكتل الدولية الكبرى. فهذه الدول رأت أنه لابد أن يكون لها دور فعال فى التفاعلات الدولية الجارية خاصة بعد حصول أغلبها على الاستقلال عن الاستعمار الأوروبى: وبالتالى فمن المستحيل أن تبقى بمحض إرادتها - مرة أخرى - تحت قيظ الاستعمار الاجتماعى (الاتحاد السوفيتى) أو الاستعمار الرأسمالى الإمبريالى (الولايات المتحدة). فلابد من وجود طريق ثالث. وهو ما وفرته حركة عدم الانحياز.

ثالثاً: الاعتقاد بأن تفادى الارتباط بالكتل الدولية يدعم ويدفع إمكانيات تحقيق التنمية الاقتصادية لدول العالم الثالث. فبدلاً من استمرار نهب الدول العظمى لموارد وثروات دول العالم الثالث تقوم هذه الدول باستثمار هذه الموارد لصالح تحقيق التنمية الاقتصادية لصالح شعوبها بصورة تمكنها من مقاومة التبعية الاقتصادية للدول العظمى مثلما ذكر عبد الناصر فى إحدى خطبه: «من يملك خبزه يملك قراره».

رابعاً: إن وجود تكتل ثالث فى النظام الدولى يتكون من دول الجنوب: سوف يقابله زيادة دور هذه الدول فى التأثير على البيئة الدولية. وبالتالى تحقيق مصالحها وإمكانية التأثير المتبادل على سياسات الدول الكبرى تجاهها: من منطلق المعاملة بالمثل Equal Treatment وليس الهيمنة Hegemony أو التفوق Primacy.

خامساً: إن وجود حركة دولية حكومية International Governmental Organization-IGO's من دول الجنوب سوف يساعد بصورة كبيرة على إمكانية إدارة وحل الصراعات الدولية والإقليمية والمحلية فى دول الجنوب بآليات وأدوات سلمية بصورة تحقق التكامل الإقليمى والمحلى لهذه الدول: على العكس من آليات وأدوات حل الصراع الذى تستخدمه القوى العظمى. فالقوى العظمى لا يهمها مستقبل الدول وتكاملها بقدر ما يهمها ألا تؤثر هذه الصراعات على مصالحها الدولية بصورة سلبية.

سادساً: إن الحركة - منذ قيامها ككيان مادى. سوف تحقق أمانى أكثر من نصف سكان العالم (الجنوب) فى تحقيق التوازن مع الشمال: ولو معنوياً. بعدما ظل الجنوب تابعاً ومهملاً ولا وزن له فى



إذا كانت الكتلة الشرقية قد سقطت؛ فإن الأخرى قد هيمنت على النظام الدولى كله. وعليه فمازالت الحركة سارية المفعول

النظام الدولى طوال ما يزيد على ستمائة عام؛ أى منذ بداية الاستعمار الأوروبى ـ الغربى. حيث قامت هذه الحركة بإحياء فكرة إعادة تفعيل وتكتل دول العالم الثالث على الساحة الدولية. وذلك من خلال اللعب على تناقض نماذج التبعية الموجودة وطبيعة التحالفات القائمة (المؤقتة والدائمة) مع القوتين العظميين.

العضوية وآليات العمل

قامت حركة عدم الانحياز؛ باعتبارها منظمة دولية ذات نطاق إقليمى (أو ما يمكن تسميته بالنطاق الدولى المحدود. حيث تقتصر العضوية على دول العالم الثالث-الجنوب الرافضين لهيمنة القوتين العظميين على سياق التفاعلات الدولية). فقد كانت العضوية متاحة أمام جميع دول العالم الثالث - ما يزيد على ٦٠٪ من سكان العالم - باشتراط تواجد عدة محددات جوهرية لانضمام هذه الدول لعضوية الحركة. هذه المحددات هى:

١. أن تكون سياستها مستقلة ومبنية على التعايش السلمى وعدم الانحياز.

٢. أن يكون اتجاهها ودياً إزاء هذه السياسة.

٣. أن تكون مؤيدة لحركات التحرر الوطنى.

٤. أن تكون غير مشتركة فى أى حلف عسكرى جماعى؛ يجعلها طرفاً فى الصدام بين الدول الكبرى.

٥. أن تكون غير مشتركة فى أى حلف ثنائى مع دولة كبرى.

٦. أن لا تكون قد سمحت لدولة أجنبية بإقامة قواعد عسكرية فى أراضيها؛ بصورة إرادية.

من الشروط السابقة يتضح لنا وجود علاقة بين حرص مؤسسى الحركة على عدم اجتذاب الدول الملتزمة بأحلاف مع الكتلتين المتحكمتين فى النظام الدولى، وذلك لأن النظام الدولى آنذاك قد شهد توسعا شديداً فى إقامة الأحلاف الدولية بهدف استقطاب اكبر عدد ممكن من الدول تجاه إحدى الكتلتين. فمن جانب أقامت الولايات المتحدة حلف شمال الأطلنطى لاستقطاب دول أوربا فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ رد عليها الاتحاد السوفيتى بإقامة حلف وارسو لاستقطاب دول أوربا الشرقية؛ لمعادلة التوازن مع الولايات المتحدة فى التواجد فى أوربا أثناء الحرب الباردة الأولى (١٩٤٥:١٩٥٥). كان العالم الثالث عامة، والشرق الأوسط خاصة؛ مسرح عمليات الحرب الباردة الثانية (١٩٥٥:١٩٧٠) فردت عليه الولايات المتحدة بسعيها نحو إقامة حلف بغداد الحلف الإسلامى لمواجهة الشيوعية؛ إلا أن الحلف فشل لأسباب عديدة أهمها لدينا قيام حركة عدم الانحياز؛ على الأقل كفكرة جوهرية وعقائدية فى تفكير الرئيس جمال عبد الناصر وسلوكه الخارجى والدولى.

بدأت حركة عدم الانحياز بحوالى ٢١ دولة؛ كما سلف الذكر. ووصل عدد الأعضاء فى القمة الرابعة عشرة التى عقدت فى هافانا - كوبا سبتمبر ٢٠٠٦ لحوالى ١١٨ دولة وحوالى ٢٤ مراقبا دوليا.

أغلب هذه الدول معروف عنها انتقادها الشديد لسياسات القوى الكبرى وخاصة الولايات المتحدة. وتعقد حركة عدم الانحياز قمة كل ثلاث سنوات؛ ويترأس كل قمة دولة يتم اختيارها خلال القمة الحالية أى قبلها بثلاثة أعوام.

عندما فكر الآباء المؤسسون لحركة عدم الانحياز فى إنشاء مثل هذه الحركة كانت هناك وجهتا نظر فى طبيعة هيكل هذه الحركة. من ناحية كان هناك رأى يرى ضرورة وجود تنظيم/هيكل تنظيمى لإدارة شئون الحركة بصورة علمية وتنظيمية. ومن ناحية أخرى تواجه التكتل الدولى الموجود فى النظام الدولى. وكان من مؤيدى هذا الاتجاه الزعيمان نهرو وتيتو. الاتجاه الثانى تزعمه الرئيس «جمال عبد الناصر» الذى رأى أن العالم يتعذب بسبب الصراع بين الكتلتين؛ وبالتالى فإن وجود تكتل ثالث سوف يزيد من حدة هذا الصراع بدلاً من الحد منه. وهو ما يجب على دول عدم الانحياز الابتعاد عنه. فالتورط فى صراع دولى مع القوى الدولية من جانب والقوى التحررية فى الجنوب ستصيب دول الجنوب بصورة قد تكون قاتلة. وعليه فإن حركة عدم الانحياز لابد أن تكون على خلاف الأحلاف والتكتلات والمنظمات الدولية والإقليمية؛ وإنما تكون بمثابة تجمع للدول التى تتبنى وتمارس استراتيجية عدم الانحياز.



انتصرت وجهة النظر المصرية فى تحديد آليات عمل الحركة. فالحركة الآن يمكن القول بأنها تتبع أسلوب اللامركزية فى الإدارة؛ بمعنى عدم وجود جهاز إدارى مستقر ودائم لمتابعة وتيسير شئون الحركة والمستجدات الدولية التى تواجهها الحركة. وعليه فقد استقر الاتفاق على عدم وضع هيكل إدارى منظم ودائم للحركة. وذلك بعلة تجنب الحركة سلبيات التضخم والترهل البيروقراطى الذى يصيب المنظمات الدولية المشابهة كالأمم المتحدة.



تدار الحركة حالياً بأسلوب (المستضيف هو القائد)؛ بمعنى أن الدولة المضيفة للقمة هى التى تتولى الشئون الإدارية للحركة؛ وبالتالى فإن عاتق الإدارة كله يقع على كنف الدولة المستضيفة.

يتضمن الإطار التنظيمى لحركة عدم الانحياز ست مجموعات عمل. كل مجموعة متخصصة بموضوعات بعينها. هذه المجموعات هى: (مجموعة عمل إصلاح مجلس الأمن؛ مجموعة العمل القانونية وتتولى إداراتها مصر؛ مجموعة حفظ السلام وتتولى إداراتها المغرب؛ مجموعة عمل حقوق الإنسان وتتولى إداراتها ماليزيا؛ مجموعة تفعيل دور الجمعية العامة للأمم المتحدة وتتولى إداراتها الجزائر؛ ومجموعة نزع السلاح وتتولاها إندونيسيا).

تعقد الحركة قمة كل ثلاث سنوات؛ إلى جانب انعقاد مؤتمر على مستوى وزراء الخارجية مرة كل عام. وعقب كل قمة يتم اختيار ما يسمى بمكتب التنسيق؛ الذى يقوم بالإعداد للقمة التالية إلى جانب «ترويكا الرئاسة» والتى تتكون من الرئيس السابق للقمة والرئيس الحالى والرئيس الذى تم أختياره لرئاسة الحركة خلال القمة التالية. ومكتب التنسيق ليس مقصوداً به كيان إدارى ملموس لإدارة شئون الحركة وإنما هو اقرب ما يكون إلى لقاء غير رسمى بصفة دورية لتبادل وجهات النظر وتوحيد المواقف الدولية للدول الأعضاء فى الأمم المتحدة؛ الذين هم فى نفس الوقت أعضاء فى حركة عدم الانحياز؛ أمام المشاكل والأزمات والقضايا المتعلقة بدول الحركة مع الأطراف الدولية الأخرى.

المبادئ العامة

تم خلال المؤتمر التحضيرى الأول لقمة عدم الانحياز الذى عقد فى القاهرة خلال شهر يونيو١٩٦١ بحضور ٢١ دولة وضع القواعد العامة لحركة عدم الانحياز؛ وهى كالآتى:

أولاً: أن تنتهج الدولة الراغبة فى الانضمام للحركة سياسة مستقلة قائمة على التعايش السلمى بين الدول ذات النظم السياسية والاجتماعية المختلفة؛ وأن تكون قائمة على عدم الانحياز أو أن تظهر اتجاها يؤيد هذه السياسة.

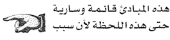
ثانياً: يجب أن تؤيد الدولة الراغبة فى الانضمام حركات الاستقلال الوطنى بصورة دائمة.

ثالثاً: يجب على هذه الدولة ألا تكون عضواً فى حلف عسكرى جماعى تم فى نطاق الفراغ بين الدول الكبرى.

رابعاً: يجب أن لا تكون هذه الدول طرفاً فى اتفاقية ثنائية مع دول كبرى.

خامساً: يجب أن لا تكون الدولة الراغبة فى العضوية قد قامت بمنح أو بالسماح لدولة أجنبية بإقامة قواعد عسكرية فى أقاليمها بمحض إرادتها الحرة.

على هذا الأساس تم تدشين حركة دول عدم الانحياز بعقد أول مؤتمر لها فى عام ١٩٦١ فى بلجراد - يوغسلافيا بحضور ٢١ دولة أفرو- آسيوية ودولة أوربية واحدة هى يوغسلافيا. ومازالت هذه المبادئ قائمة وسارية حتى هذه اللحظة لأن سبب





ظلت حركة عدم الانحياز فى تأرجح مستمر بين الغزل السوفيتى والهجاء الأمريكى طوال عصر الثنائية القطبية

وجودها لم ينته بعد. فإذا كانت الكتلة الشرقية قد سقطت؛ فإن الأخرى قد هيمنت على النظام الدولى كله. وعليه فمازالت الحركة سارية المفعول؛ وإن تطلب الأمر إجراء تغيرات جوهرية فى آليات عمل الحركة وتوجيهاتها. والسؤال المهم الآن هو ماذا كان رد فعل القوتين العظميين إزاء إنشاء هذه الحركة؟

رد فعل القوى العظمى

أثبتت التجربة التاريخية وتحليل وقائع العلاقات الدولية خلال الخمسة قرون الأخيرة أن القوى العظمى لا تتأنى فى الدفاع عن مصالحها؛ بل والقيام بالهجوم العسكرى والمقاطعة الاقتصادية والحصار الدبلوماسى ضد أية قوى دولية مناوئة تقف عائقاً أمام تحقيق مصالحها الممتدة فى أنحاء الكرة الأرضية.

لم تنج حركة عدم الانحياز من هذه المحاولات - الهجوم. فالقوى العظمى ليست جمعيات خيرية أو تعاونيات؛ وإنما هى كيانات تصارعية/ عدوانية. فإذا لم تكن التحالفات والمنظمات الدولية تخدم مصالحها وتحقق أهدافها؛ أو على الحد الأدنى تكون ايجابية أو معتدلة تجاه مصالحها؛ فلن تبقى أبداً مهما عظمت مبادئها وقيمها. ولعل فى منظمة عصبة الأمم خير مثال على ذلك. فالقوى العظمى هى صاحبة اليد الطولى فى النظام الدولى: فهى التى تستطيع جعل مشيئتها وآمالها أفعالاً وسلوكاً حياً. وعلى دول العالم الرضا والخضوع؛ فمن هو أقوى هو الذى يحكم. ومن هنا نستطيع تفسير طبيعة رد الفعل العنيف الذى اتخذته القوى العظمى تجاه حركة عالمية مثل حركة عدم الانحياز. فالولايات المتحدة اتخذت رد فعل عنيفا جداً تجاه الحركة؛ بصورة قاربت حافة الهجوم العسكرى على إحدى دول الحركة - كوبا - والحصار الاقتصادى للبعض الآخر - سحب تمويل السد العالى من مصر، والضغط على البعض الثالث. أما الاتحاد السوفيتى فإنه قد لجأ لاستراتيجية معاكسة وهى «إذ لم تستطع المواجهة. . . فعليك بالتعاون». وعليه فقد كان الاتحاد السوفيتى أقل عدوانية مع الحركة؛ وأتخذ سياسة ما يمكن أن يسمى بالارتباط الحذر Cautiously Engagement بمعنى عدم إظهار العداء التام أو التعاون الكامل؛ وإنما الحفاظ على مجال وسيط بين القطيعة التامة وعدم التعاون الكامل. بمعنى آخر فإن الولايات المتحدة رأت فى الحركة «أفعالا خطرة» Threaten Actions تهدد المصالح الأمريكية؛ بينما نظر الاتحاد السوفيتى للحركة على أنها «معوق محتمل» Potential Gelatin للمصالح السوفيتية فى العالم الثالث.

رد فعل الولايات المتحدة

فى ظل النظام الدولى الثنائى القطبية زادت حركة الدول الصغرى/ النامية. حيث أتاح المناخ الدولى السائد آنذاك «قدراً كبيراً من حرية الحركة» بصورة جعلت هذه الدول تبحث عن سبل تجميع طاقاتها وعن أنسب الطرق لاستثمار مواردها لصالح تحقيق مصالح وآمال شعوبها فى الاستقرار والتنمية بصورة جعلت من هذه الفترة «ثنائية القطبية» بمثابة العصر الذهبى لكل من حركة عدم الانحياز: التجمع السياسى الأكبر لدول النامية ومجموعة الـ ٧٧: التجمع الاقتصادى الأكبر لتلك الدول.

رأت إدارة الرئيس إيزنهاور فى حركة عدم الانحياز حركة معادية للولايات المتحدة. حيث كانت الإدارة فى خضم الحرب الباردة تقسم العالم إلى معسكرين أو إلى عالمين «العالم الحر» الذى يضم حلفاءها والمتعاونين معها من ناحية. والعالم «المتخلف» أو المعسكر الشيوعى من ناحية أخرى.

بدلاً من أن تنظر الولايات المتحدة للحركة باعتبارها صوتا مستقلا من الجنوب يعبر عن آمال وطموحات دول الجنوب بعيداً عن صراعات القوى الكبرى (بتعبير جمال عبد الناصر) نظرت إليها باعتبارها أداة من أدوات الشيوعية والمعسكر الاشتراكى. وبالتالى فإنها حركة معادية للغرب؛ بل ووصل الأمر إلى تصريح «جون فوستر دالاس» وزير الخارجية الأمريكى بأن حركة عدم الانحياز هى حركة «جنون» واتهمها بالانتهازية واللاأخلاقية. مثل هذه التصريحات كانت مرآة للسلوك الأمريكى الفعلى تجاه الحركة. فقد بدأت الولايات المتحدة فى محاصرة الحركة ومحاولة شل فاعليتها وذلك عن طريق الاستقطاب Polarization من جانب وبناء التحالفات من جانب آخر. وإغداق المساعدات الاقتصادية والعسكرية من جانب ثالث؛ ومحاولة إثارة الصراعات الدولية والإقليمية فى دول العالم الثالث - أو ما يعرف بالإدارة بالأزمات - بهدف الدفع نحو تدخل الأطراف الثالثة - القوى الدولية - لإدارة هذه الصراعات؛ وبالتالى دخول هذه القوى فى صميم التفاعلات الدولية والإقليمية بما يجعلها تحاول استقطاب هذه الدول من جانب رابع. هذه الاستراتيجية جاءت بنتائج جيدة لصالح الولايات المتحدة؛ على المدى المتوسط والطويل؛ وهى النتائج التى بدأت وحرب فيتنام ١٩٦٣ وحرب يونيو ١٩٦٧ والصراع الهندى الباكستانى ١٩٧١ وغيرها. فى ظل عدم مقدرة الحركة على إدارة مثل هذه الأزمات والصراعات.

رد فعل الاتحاد السوفيتى

على عكس الولايات المتحدة رأى الاتحاد السوفيتى فى حركة عدم الانحياز «ظهيراً ومسانداً» للمصالح السوفيتية فى العالم الثالث». وإن ظهرت عوارض امتعاض هذه الحركة من الدور السوفيتى المتزايد فى العالم الثالث، خاصة من ناحية الهند ويوغسلافيا. نظراً لتزايد جنوح الاتحاد السوفيتى لاستغلال حركة عدم الانحياز باعتبارها غطاء للتدخل السوفيتى فى العديد من مناطق العالم الثالث وتوريطها فى الصراع الدولى القائم بينه وبين الولايات المتحدة مثل أنجولا والكونجو ومنطقة القرن الأفريقى وغيرها. وهو ما حذا بالزعيم الهندى «نهرو» للتنديد بهذا الدور معلناً أن دول العالم الثالث لم تخلع أو تنبذ المعسكر الغربى - أوربا الاستعمارية وأمريكا الإمبريالية - ليحل محلها المعسكر الاشتراكى ذو الهيمنة الاجتماعية والثقافية على دول العالم الثالث.

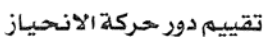
أستغل الاتحاد السوفيتى السلوك الأمريكى العدوانى تجاه حركة عدم الانحياز فحاول تطبيق سياسة «عدو عدوى . . فهو صديقى» و«بناء الجسور». فحاول التقرب لدول وقادة عدم الانحياز، سواء عن طريق الاستقطاب الناعم Soft Polarization بمعنى العمل على جذب تأييد دول العالم الثالث له - الاتحاد السوفيتى - عن طريق المساعدات التنموية والتكنولوجية والتعليمية بدلاً من الأدوات العسكرية والاقتصادية ذات السمة الاكراهية التى يستخدمها الولايات المتحدة فى تطبيقها لسياسات الاستقطاب الصلب Hard Polarization. فكثف الاتحاد السوفيتى من حجم المساعدات الخارجية المقدمة لدول عدم الانحياز؛ سواء مادياً أو معنوياً، حتى أصبح الاتحاد السوفيتى «نصيراً لحركات التحرر الوطنى» و«القطب العادل» و الداعى لنشر التكنولوجيا ومحاولة انتشال دول العالم الثالث من التبعية والتخلف فى نظر اغلب دول العالم الثالث.

ظلت حركة عدم الانحياز فى تأرجح مستمر بين الغزل السوفيتى والهجاء الأمريكى طوال عصر الثنائية القطبية. إلا أن هذا التأرجح كان قد مال بصورة لا يمكن تجاهلها حتى النصف الأول من عقد السبعينيات من القرن العشرين لصالح الاتحاد السوفيتى؛ نظراً لكثرة المساعدات الاقتصادية والعسكرية التى قدمها الاتحاد لدول عدم الانحياز. بحيث بات واضحاً أن الحركة باتت أكثر انحيازاً للاتحاد السوفيتى من كونها عدم انحياز لأى من القطبين، والعكس بالعكس. تحولت الحركة منذ عقد الثمانينيات والتسعينيات، على أثر سقوط الاتحاد السوفيتى وإرساء قواعد النظام الدولى الجديد الأحادى القطبية؛ لمجرد ظاهرة صوتية تعارض الولايات المتحدة، وثقل سياسى واقتصادى واستراتيجى منحازاً للولايات



هناك تحولات سبقها بعض التغيرات الأخرى ساهمت فى إضعاف الحركة

المتحدة أحياناً؛ وبصورة تبدو فيها بعض دول عدم الانحياز أمريكية اكثر من الأمريكيين أنفسهم. إن الحركة التى ارتبطت بآباء الاستقلال الوطنى قد قضى على فاعليتها بغياب هؤلاء القادة.



تقييم دور حركة الانحياز

بعد اكثر من ٤٨ عاماً على إنشاء حركة عدم الانحياز يبرز التساؤل عن مدى فعالية الحركة فى التأثير على التفاعلات الدولية والتطورات التى حدثت فى العالم خلال الأربعة عقود ونصف الماضية؟. وهل حققت الحركة ما كانت تصبو إليه أفئدة وعقول زعماء وقادة العالم الثالث؟. وكيف سيكون مستقبل الحركة فى ظل الأحادية القطبية والهيمنة الأمريكية على مقدرات صنع القرار الدولى؟. وغيرها مما ستواجهه الحركة فى المستقبل القريب: فى ظل شهود بروز مشاكل وصراعات دولية غير تقليدية وغير مسبوقة من قبل مثل الإرهاب الدولى العابر للقوميات وانفجار الصراعات الإقليمية والمحلية المستعصية على الحل فى العالم الثالث وغيرها.

عندما قامت حركة عدم الانحياز كان النظام الدولى آنذاك قائما على أساس الثنائية القطبية Bipolarity وهو الأمر الذى أوجد مجالا ضيقا للحركة وسط اختلافات القطبين (منطقة رمادية). هذه الفجوة الموجودة بين القطبين كانت نقطة انطلاق محاولات التكامل الإقليمى والدولى بعيداً عن السطوة والهيمنة والتبعية لأحد القطبين والعثور على طريق ثالث بينهما. وعليه فإن حركة عدم الانحياز فى رأى البعض قد أوجدت نوعا جديدا من الحوار لم يكن مألوفا من قبل. فالحوار الدولى القائم منذ بزوغ القوى والإمبراطوريات العظمى هو حوار القوة Power Dialogue بمعنى حوار بين قوة وقوة أخرى مساوية أو متوازنة معها سواء عسكرياً أو اقتصادياً أو سياسياً. أما الجديد الذى أوجدته حركة عدم الانحياز هو حوار القيم Value Dialogue بمعنى تسلح دول العالم الثالث وعدم الانحياز بسلاح القوانين الأخلاقية والسياسية فى تعاملها مع القوى الدولية الأخرى الموجودة فى النظام الدولى.

عوامل نجاح حركة عدم الانحياز

طوال الأربعين عاماً المنصرمة كانت هناك بعض الفترات الذهبية لحركة عدم الانحياز التى جعلت المنظمة ملء سمع وبصر العالم اجمع، خاصة فى ظل الوضع الدولى الموجود آنذاك من ناحية، ولوجود زعامات تاريخية من نوعية ناصر، نهرو: تيتو، سوكارنو ولومومبو وغيرهم. وكانت هناك لحظات مظلمة، انزوت خلالها الحركة فى ظلمات الاستقطاب وعدم الفاعلية والخلافات الداخلية بين أعضائها. مثلما حدث فى عقد السبعينيات من القرن العشرين عندما ذهب الرئيس السادات لعقد سلام منفرد مع إسرائيل ١٩٧٧. وتوسيع نطاق الارتباط الوثيق مع الولايات المتحدة؛ والاعتراض الهندى على الوجود السوفيتى فى أفغانستان ١٩٧٩. وتحيز بعض أعضاء الحركة لهذا الوجود، بل والنداء باعتبار الاتحاد السوفيتى حليفا للحركة مثل كوبا. على كل حال، يمكننا إجمال الإيجابيات التى قامت بها حركة الانحياز طوال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين فى بعض النقاط الآتية:

أولاً: استمرار بقاء الحركة قائمة حتى الآن. فذلك فى حد ذاته يعتبر من إيجابيات الحركة التى ظلت مستمرة رغم التحولات الدولية والإقليمية التى جرت فى النظام الدولى؛ بصورة تأكد معها إيجابية الحركة فى التكيف وملاءمتها للتطورات الدولية الحادثة فى النظام الدولى.

ثانياً: أن الحركة قد قامت بتحطيم أصنام Taboos قدسية القطبين، سواء موسكو أو واشنطون. حيث وضعت نفسها فى موضع تحد مع القوى العظمى للتخلص من التبعية والهيمنة ومحاولة النهوض بالجنوب كقوة مستقلة عن الغرب أو الشرق لأول مرة فى تاريخ الجنوب المعاصر.



ثالثاً: نجاحها فى القضاء على مشكلة الاستعمار من قارات العالم الثلاث المستعمرة (آسيا: أفريقيا: وأمريكا اللاتينية) بصورة أصبح معها الجنوب حراً ومستقلاً كلياً لأول مرة فى التاريخ عن الهيمنة الغربية، ولو صورياً.

رابعاً: تزايد حجم التبادل الاقتصادى بين دول الجنوب. حيث أكدت بعض الدراسات (معهد دراسات دول أمريكا اللاتينية: ٢٠٠٦) أن حجم التبادل التجارى بين كل من البرازيل والصين والهند وكوريا الجنوبية قد تضاعف حوالى سبع مرات خلال الفترة ما بين ١٩٩٥-٢٠٠٣.

خامساً: العمل على تكتيل دول العالم الثالث فى المنظمات الدولية الأخرى مثل الأمم المتحدة من اجل أيجاد ثقل دولى لهذه الدول فى المحافل الدولية للمحافظة على مصالحها وطموحاتها التنموية والسلام والاستقرار.

سادساً: مقاومة الهيمنة الدولية بكل صورها على العالم الثالث: حتى ولو بصورة بلاغية وباستخدام العبارات الصارخة وليس الصواريخ العابرة للقارات. وذلك من أجل المناداة بنظام دولى عادل ومتعدد القطبية. فالحركة حالياً يوجد بها ما يزيد على ٥٠ رئيس دولة ورئيس وزراء يعرف عنهم انتقادهم اللاذع والشديد للولايات المتحدة.

سابعاً: وجود اكبر عدد من القوى (الإقليمية) داخل إطار الحركة بصورة تزيد من خطورة وأهمية وفاعلية الحركة داخل المحافل الدولية وتزايد تأثيرها على التفاعلات الدولية لصالح دول الحركة. خاصة أن مصالح هذه القوى السياسية غير متضاربة (كالهند: البرازيل، مصر، جنوب أفريقيا، إندونيسيا وغيرهم) وبصورة تجعل الحركة قادرة على معالجة بعض الصراعات الإقليمية بين بعض دول الحركة بعيداً عن التدخلات الخارجية. مثلما حدث خلال القمة الأخيرة فى هافانا عندما اتفقت الهند وباكستان على استئناف عملية السلام المتوقفة بين البلدين وعلى التعاون المشترك فى مجال مكافحة الإرهاب.

عوامل تراجع فاعلية حركة عدم الانحياز

هناك تحولات سبقها بعض التغيرات الأخرى ساهمت فى إضعاف الحركة. ويمكن تحديد أهم السلبيات التى وقعت فيها حركة عدم الانحياز: والتى أدت بصورة أو بأخرى لإضعاف الحركة على المدى القريب وسقوطها على المدى الطويل - إذا لم تعالج أسباب هذه الضعف والوهن. من أهم هذه العوامل ما يلى:

أولاً: الإذعان والانحياز لإحدى القوى الدولية: وبصورة باتت معها أسس وقواعد الحركة مجرد حبر على ورق. فأغلبية دول الحركة الآن إما فى حالة تعاون أو تحالف أو تفاهم مع الولايات المتحدة أو بعض القوى الأوروبية كفرنسا: ألمانيا: بريطانيا وغيرها من القوى الغربية. مثل هذه العلاقات باتت تشكل عبئاً على الحركة بصورة قد تؤدى لتضارب مصالح هذه الدول مع مصالح وأهداف الحركة.

ثانياً: التوسع بصورة مفرطة فى العضوية - حوالى ١١٨ دولة؛ أى كل بلاد العالم الثالث تقريباً - مثل هذا التوسع جعل اغلب الحركة مجرد «كيس ممتلئ بالهواء، لا وزن له .. على الرغم من اتساع حجمه».

ثالثاً: عدم مقدرة الحركة على تجميع وتكتيل الدول الأعضاء فيها من أجل لعب دور حيوى وأساسى فى النظام الدولى الحالى: بصورة جعلت البعض يصرح بأن الحركة «لم تعد لاعباً أساسياً فى توجيه دفة الأمور فى المنظمة الدولية رغم أن ما لها من ثقل تصويتى كبير فى الجمعية العامة للأمم المتحدة يعطيها - أو يفترض أن يعطيها القدرة ليس فقط على الدفاع عن مصالحها وإنما أيضا على تبوؤ موقع الصدارة فى قيادة المنظمة».

رابعاً: فشل الحركة فى مواجهة مشاكل مستعصية مثل الجهل والتخلف والفقر



أصبحت الحركة مجرد تجمع لإلقاء الخطب بعد ما كان العالم يترقب قممها ليرى ما ستسفر عنه

والمرض. فلم تكد هذه الدول تستقل عن الهيمنة الاستعمارية الأوربية حتى عادت مرة أخرى للحظيرة الأمريكية والتبعية لها بصورة لا إرادية (نتيجة عجزها عن التعامل مع تحديات ما بعد الاستقلال من جانب؛ وعدم رحمة القوى الدولية لها من جانب آخر؛ خاصة فى مجالات مثل التكنولوجيا والتقدم الصناعى والعلمى) على الرغم من امتلاك دول الحركة من الموارد والثروات الطبيعية والاقتصادية ما يؤهلها؛ بلا أدنى شك؛ لاحتلال صدارة النظام الدولى على كافة المستويات سياسياً واقتصادياً وجيو-إستراتيجى.

خامساً: بدء تحول الحركة من مجال الفعل Action إلى مجال الكلام Rhetorical. بمعنى أن الحركة بعدما كانت تتخذ قرارات مؤثرة جداً على طبيعة العلاقات الدولية تحولت لمجرد منبر لإلقاء الخطب الرنانة فقط التى تنتقد وتلعن السياسات الأمريكية والأوربية (نهاراً) بينما تنسق وترتب تعاونهما الثنائى (ليلاً). ففى القمة الرابعة عشرة سمع العالم كافة الانتقادات التى يمكن توجيهها للسياسات الأمريكية خاصة فى العراق وأفغانستان بينما فى نهاية البيان الختامى أوصت دول الحركة العراق باتباع القوانين الدولية التى ترسخ للاحتلال.

سادساً: عدم نجاح الحركة فى بلورة كيان/إطار اقتصادى فعال لمساعدة دول العالم الثالث. رغم دعوتها لإنشاء بنك عالمى لدول العالم الثالث لمساعدته فى تحقيق التنمية، ووجود مجموعة الـ ٧٧ التى تمثل الكيان الاقتصادى لحركة عدم الانحياز. فمن الملاحظ أن أغلب دول الحركة من الدول التى لا تتمتع بأى ثقل يذكر على الساحة الدولية؛ وتعانى من أزمات وتعثر فى عمليات التنمية. إلى جانب تفشى عوارض الاستضعاف الهيكلى - بجانبيه الداخلى والخارجى معاً - بصورة بدت فيه الحركة على أنها «منتدى للفقراء والمتسولين Poor's Forum» الذين يقفون على أبواب البنك الدولى وصندوق النقد الدولى فى انتظار الصدقات/المعونات.

سابعاً: التضارب الشديد فى مبادئ وقيم وأهداف ومصالح بعض دول عدم الانحياز بصورة تعيق من فعالية الحركة. فمثلاً الهند والصين غير مستعدين بعد لتأسيس محور مواز للولايات المتحدة على الرغم من اتفاق دول الحركة على ذلك. والاعتراض المصرى على دعوة كوبا وفنزويلا تحويل الحركة إلى كتلة دولية لمواجهة الهيمنة الأمريكية وتدعو بدلا من ذلك لضرورة الالتفات لمشاكل اكثر خطورة على العالم الثالث مثل الفقر، المجاعات والتخلف.

ثامناً: تعارض بعض مصالح الدول الإقليمية والوطنية مع مصالح وأهداف الحركة. فمثلاً دول مجلس التعاون الخليجى قد عارضت المبدأ الخامس من ميثاق دول عدم الانحياز؛ والذى يدعو إلى عدم إقامة قواعد عسكرية لقوى عظمى داخل أراضى الدولة العضو فى الحركة برضاها. وهو ما فعلته السعودية، قطر، الإمارات، الكويت. وأيضا المبدأ الثالث والذى يدعو إلى عدم التزام الدول الأعضاء فى الحركة بتحالف ثنائى عسكرى مع إحدى القوى الدولية. وهو ما فعلته أيضا الدول السالفة الذكر وغيرها. وهو الأمر الذى خلف تضارباً عميقاً فى ولاء هذه الدول للحركة من جانب ومخاوفها ومصالحها القومية من جانب آخر؛ بصورة جعلت الحركة مجرد تجمع ودى لإلقاء الخطب والرجوع وكأن شيئا لم يكن؛ بعدما كان العالم ينتظر ما سيحدث فى النظام الدولى بعدما ينصرف زعماء دول عدم الانحياز من عقد قممها.

تاسعاً: استخفاف العالم الغربى بحركة عدم الانحياز بصورة جعلت الغرب ينظر لحركة عدم الانحياز باعتبارها مجرد ناد تتباهى فيه كل دولة بأنها غير منحازة فى سياستها الخارجية فقط؛ بينما هى فى الواقع حليفة لإحدى القوى العظمى. فبعد رحيل الآباء المؤسسين للحركة وانهيار المشروعات التنموية الطموحة لحركة عدم الانحياز واتساع الفجوة التكنولوجية بين دول الحركة وعالم الشمال وزيادة الاعتماد على دول الشمال جعل الحركة تواجه ظروفا ومتغيرات لم تعهدها من قبل. وإذا لم تطور الحركة آليات عملها وتحول نفسها إلى شكل آخر اقتصادياً وسياسياً مغاير لما ظهرت عليه فى الخمسينات وقاراته الثورية الثلاث: آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

مستقبل حركة عدم الانحياز

على الرغم من وجود تيار عام غير متفائل بشأن مستقبل العالم الثالث عامة وحركة عدم الانحياز؛ بصورة جعلت البعض يصف حالة العالم الثالث وحركة عدم الانحياز بـ «الموت السريرى/ الإكلينيكى». بمعنى توقف الجسم عن أداء وظائفه الحيوية دون تحرك أو فاعلية تذكر؛ بصورة تجعل من موته هو أفضل الحلول المقترحة من أجل التخلص من وجوده عديم الجدوى. إلا إننا؛ وعلى النقيض من ذلك؛ نرى أن هناك احتمالات لنجاح حركة عدم الانحياز فى المستقبل - على المدى المتوسط والبعيد - فى سبيلها لإعادة تفعيل دورها فى النظام الدولى الحالى. فعلى الرغم من المشاكل الإدارية والهيكلية والتنظيمية والحركية التى تواجهها الحركة؛ ليس فقط لفاعليتها ولكن حتى لوجودها، إلا أن الحركة مازال لديها ما يدعم ويرسخ دورها فى المجتمع الدولى وأمام المحافل الدولية.

لعل من أهم عوامل/مصادر قوة عدم الانحياز المحتمل استخدامه فى المستقبل، إذا صدقت النوايا واتحدت السواعد والعقول يتمحور فى الآتى:

● ديمومة فعالية المبادئ العامة التى قامت عليها الحركة. فمازالت المبادئ التى قامت عليها الحركة صالحة وصحيحة؛ خاصة مبدأى السيادة والمساواة بين الدول. وضرورة التعامل مع المتغيرات الدولية. فالدول عادة ما تميل للتعامل/ التعاون مع الوحدات الدولية الأخرى (دولا كانت أو منظمات) المشابهة لها؛ من منظور الاتفاق الجماعى الذى يحفزها على العمل المشترك والاعتماد المتبادل وصولا لتحقيق افضل مستويات المعيشة وتحقيق الأمن والاستقرار لجميع البشر.

● تعاظم المصالح الاقتصادية بين دول الجنوب بصورة تجعل من التعاون الاقتصادى بين حركة عدم الانحياز كياناً اقتصادياً منافساً للأقطاب الاقتصادية الأخرى الموجودة فى العالم؛ خاصة مع وجود قوى دولية مثل الصين والهند وماليزيا وإندونيسيا وغيرها داخل الحركة.

● تعاظم حجم الموارد والثروات الطبيعية والديموغرافية والإستراتيجية التى تمتلكها دول حركة عدم الانحياز. فعدد سكان الحركة يزيد عن نصف سكان العالم؛ وتمتلك دول الحركة ما يزيد على ٨٦٪ من موارد الطاقة فى العالم - البترول. وما يزيد على نصف موارد العالم المائية. وتحقيق بعض دول الحركة أعلى معدلات نمو اقتصادى فى النظام الاقتصادى العالمى الحالى حيث يبلغ معدل النمو فى محور الجنوب - الجنوب (الذى يضم الصين؛ الهند؛ جنوب أفريقيا ودول أمريكا اللاتينية) حوالى ٦,١٧٪.

كل هذه الأسباب وغيرها بالتأكيد؛ تجعل مستقبل حركة عدم الانحياز مبشراً بصورة أو بأخرى. إلا أن هذا الأمل؛ وكل هذه المقومات التى قد تجعل الحركة فى مقدمة النظام الدولى؛ يتوقف على عاملين أساسيين هما:

أولاً: وجود إرادة سياسية موحدة من الدول الأعضاء للمساعدة فى اتخاذ قرارات حيوية وفعالة وجدية تهدف لتفعيل دور الحركة دولياً. وهو الأمر الذى يتطلب السمو عن المصالح القومية/الوطنية الضيقة النطاق. وفك الارتباط الثنائى لدول الحركة مع القوى الدولية الأخرى؛ خاصة الولايات المتحدة. وهو الأمر الذى قد يتطلب جهداً لا تستطيع كافة دول الحركة احتماله أو القيام به.

ثانياً: الوعى بأن النظام الدولى ما هو إلا مباراة وصراعاً من أجل القوة - على حد قول مورجانثو. فالمهم هو المصالح وما تساويه الحركة من وزن فى عمليات توازن القوى الدولية ... لا ما تريده أو ما تنادى به. فالقوى يفعل - وفق ما يملكه من قوة - ما يريد. والضعيف يتحمل - بسبب ضعفه - ما يتوجب عليه أن يتحمله. هكذا تكلم ثيوديتودس منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام■

لم تنجح المقاومة في جنوب أفريقيا إلا بعد أن أدركت أن لا مواجهة للعنف إلا بالعنف، ولا مكان للنضال السلمي.. وكان الفضل لمانديلا





منذ سنوات قاربت على العقد ونصف صدر لي كتاب بعنوان: «مانديلا وجنوب أفريقيا: بين الماضي والحاضر» عن دار المستقبل العربي، ربما كان حينذاك الأول من نوعه باللغة العربية عن انتصار نضال حزب المؤتمر الوطني الأفريقي وبقية القوى المناضلة من أجل جنوب أفريقيا ديمقراطية غير عنصرية، وإسقاط نظام الفصل العنصري «الأبارتيد»، أحد أقسى الأنظمة غير الآدمية التي فرضها بعض البشر على بعضهم الآخر بسبب الاختلاف في المعتقد أو اللون أو العرق أو غير ذلك، وهو في هذه الحالة اختلاف في اللون، في عام ١٩٩٤. كما كان لي فرصة أن يقبل بكتابة مقدمة هذا الكتاب حينذاك السيد/ محمد فائق وزير الإعلام الأسبق، ومستشار الرئيس الراحل عبد الناصر للشئون الأفريقية ، وكانت قد ربطته بالزعيم نيلسون مانديلا علاقة وصداقة منذ ما يقرب من خمسة عقود.

وبالنسبة لي فإن أول اطلاع تفصيلي عن «نيلسون مانديلا» كان عام ١٩٨٢، إبان دراستي الجامعية، وذلك عندما درست «قضايا التغيير في جنوب افريقيا»، على الدكتورة/ «جيل جيرهارت»، إحدى أبرز المتخصصات في جنوب أفريقيا منذ زمن بعيد، وكان قد سبق لها إصدار كتاب هام باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٩ بعنوان «القوة السوداء في جنوب أفريقيا»، وعقب تخرجي عملت مع الدكتورة/ جيرهارت، في المساعدة في إعداد المادة العلمية لنفس المادة التي كانت تقوم بتدريسها حول جنوب افريقيا، واستمر وتصاعد اهتمامي بالأوضاع في جنوب أفريقيا والزعيم مانديلا، كتابة وقراءة، خاصة العمل الموسوعي الضخم للدكتورة/ جيرهارت نفسها والمكون من خمسة أجزاء حول نضال شعب جنوب افريقيا ضد العنصرية، ومذكرات «مانديلا» نفسه.



وكان من أصعب القرارات التي اتخذها «مانديلا» قرار اللجوء إلى تبني حرب العصابات في عقد الستينيات من القرن العشرين. فلم يكن ذلك سهلاً في إطار قوى فكرية وسياسية تأثرت طويلاً بمفاهيم المقاومة السلمية التي أطلقها «المهاتما غاندي» عندما كان مقيماً في جنوب أفريقيا، واستمر انبهار هذه القوى الجنوب الأفريقية بنهج حزب المؤتمر الهندي في تحقيق الاستقلال عن طريق المقاومة السلمية. إلا أن «مانديلا» نجح في إقناع قيادات المؤتمر الوطني الأفريقي - التي كانت تتبنى منهج اللا عنف من حيث المبدأ - باللجوء إلى خيار حرب العصابات وتكوين الجناح العسكري للمؤتمر باسم «أمكونتو وى سيزوى»، أي رمح الوطن. وكانت حرب العصابات من أهم الأسلحة التي احتفظ بها «مانديلا» كورقة في يده ووظفها لإسقاط نظام «الأبارتيد» (الفصل العنصري). ونذكر في هذا السياق أن «نيلسون مانديلا» أعلن عام ١٩٨٥ - من سجنه ومنفاه - أنه لا مواجهة للعنف إلا بالعنف، ولا مكان للنضال السلمي. وقد سبق لمانديلا أن رفض في عام ١٩٨٤ عرضاً من نظام «الأبارتيد» يتضمن شروطاً مسبقة للإفراج عنه تتعلق خاصة بإعلان التزامه بالتخلي عن العنف. ولذا جاء الإفراج عنه عام ١٩٩٠ دون الحصول منه على أي وعد بالتخلي عن استخدام العنف، علماً بأن سلطات بريتوريا حينذاك عمدت إلى إفهامه بأنها تحتاج إلى مثل هذا التعهد من المؤتمر الوطني الأفريقي قبل بدء أي مفاوضات جادة معه. ولدى انتهاء سجن ونفى «مانديلا» سأله الإعلاميون عن «رأيه في العنف»، ورد بالقول بأن الأسباب التي دعت لاستخدام العنف مازالت قائمة، وأنه لن يعلن انتهاء حرب العصابات إلا بانتهاء نظام «الابارتيد». وكان ذلك مما دفع «مانديلا» للتفاوض من موقع القوة مع «دي كليرك» - رئيس حكومة بريتوريا العنصرية حينذاك - مستنداً إلى صمود شعبه وأدائه البطولي، وقادراً على التعبير عن تطلعات هذا الشعب المعلم. لذا، لم يكن من المستغرب أن يتحقق النصر الحاسم والنهائي على يديه وأيدي رفاقه لنضال شعب جنوب أفريقيا الطويل، فسقط نظام الفصل العنصري إلى غير رجعة، وقامت دولة حديثة أفريقية ديمقراطية وغير عنصرية في جنوب أفريقيا واستحق «مانديلا» أن يكون بطلاً بجدارة، لا لشعبه فقط، وليس لقارته فحسب، بل للنضال الإنساني بعالميته.

ومن المسائل اللافتة للانتباه موقف «مانديلا»، مثله مثل بقية قيادات المؤتمر الوطني الأفريقي كأوليفر تامبو مثلاً، تجاه الشيوعيين والماركسية. فبالنسبة له، كان الشيوعيون داخل جنوب أفريقيا ولسنوات طويلة - وبالرغم من قلة عددهم وتأثيرهم في مجتمع البيض هناك - هم الوحيدون بين البيض الذين يعاملون الأفارقة كآدميين. كما أن تطبيق قانون مكافحة الشيوعية لعام ١٩٥٠ في زمن «الأبارتيد» ضد كل من يطالب



ولدى انتهاء سجن ونفى «مانديلا» سأله الإعلاميون عن «رأيه فى العنف». ورد بالقول بأن الأسباب التى دعت لاستخدام العنف مازالت قائمة، وأنه لن يعلن انتهاء حرب العصابات إلا بانتهاء نظام «الابارتيد»



بالحريات الأساسية من بين الأفارقة جعل مرادف الشيوعية لدى هؤلاء هو «الحرية» فى ذلك الوقت. إلا أنه ورغم تبنى كل من المؤتمر الوطنى الأفريقى والحزب الشيوعى لجنوب افريقيا لميثاق الحرية عام ١٩٥٥، فإن «نيلسون مانديلا» اعتبر حينذاك أن الشيوعيين يرون فيه مجرد خطوة أولى نحو بناء مجتمع اشتراكى، بينما اعتبرته قطاعات أساسية داخل المؤتمر الوطنى الأفريقى غاية فى حد ذاته. إلا أن الحزب الشيوعى لجنوب افريقيا كان هو القوة السياسية الوحيدة فى صفوف البيض التى تحالفت مع المؤتمر الوطنى الأفريقى والمؤتمر الهندى (أحد التنظيمات السياسية الخاصة بالأقلية الهندية فى جنوب أفريقيا) لبدء العمل العسكرى السرى بدءاً من عام ١٩٦١، وكانت قيادة هذا العمل من جانب المؤتمر الوطنى الأفريقى ممثلة فى «نيلسون مانديلا». وبالرغم من إعلان «مانديلا» فى مراحل مبكرة عن إعجابه بالماركسية، فإنه كان قد أعرب عن إيمانه بأن «اشتراكية من نوع خاص» - يختارها الأفارقة - هى وحدها القادرة على القضاء على الفقر وتحقيق التنمية فى جنوب أفريقيا.



وفى أبريل ١٩٩٢ طرح المؤتمر الوطنى الأفريقى ورقة، وعند عرضه لها تحدث «مانديلا» عن اقتصاد مختلط يجمع بين القطاعين العام والخاص، كما دعا إلى تقليص عدد موظفى الحكومة الذين وصفهم بأنهم يشكلون عبئاً على الدولة. أما فى عرضه لبرنامج المؤتمر الوطنى الأفريقى لانتخابات أبريل ١٩٩٤، أول انتخابات غير عنصرية فى تاريخ جنوب أفريقيا، فقد اعتبر «مانديلا» أن تأصيل الديمقراطية والوحدة الوطنية أمر حتمى لتجنب الفوضى العامة، وأن الإنعاش الاقتصادى يمثل بدوره الضمانة الحقيقية لتحقيق السلام الاجتماعى وتمكين المؤسسات الديمقراطية من مد جذورها بقوة. إلا أن «مانديلا» أعلن بالمقابل فى مؤتمر لمنظمة شباب المؤتمر الوطنى الأفريقى - التى كان يسيطر عليها حينذاك الراديكاليون - بأن على الحكومة القادمة فى جنوب أفريقيا أن تخدم مصالح الغالبية من الجماهير والا فسيطيح بها الشعب. وكان الزعيم «مانديلا» قد أكد فى مناسبة أخرى على الارتباط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاقتصادية، باعتبار أنه لا ديمقراطية سياسية بدون اقتصاد متحرر وقوى ونام، معارضاً تركز الاقتصاد فى أيدى تجمعات محدودة العدد مكونة من تحالفات المؤسسات المملوكة للبيض، وداعياً إلى القضاء على الاحتكارات، والالتزام بضمان كفاءة عمل القطاع الخاص، ونافياً العداء من حيث المبدأ للمؤسسات الكبيرة. وخلال نفس الفترة تقريباً، وفى لقاء له مع أصحاب المزارع البيض فى فبراير ١٩٩٤، أقر الزعيم «مانديلا» بتراجع جذرى فى دعوته الأصلية لتأميمات واسعة وطمأن هؤلاء بعدم تأميم مزارعهم، وذلك فى ضوء عامل براجماتى هو احتياجه لهم لإنتاج الغذاء فى جنوب أفريقيا، وأعرب عن الاتجاه لاقتصاد السوق وتشجيع القطاع الخاص على الاستثمار فى المشروعات الإنتاجية، إلا أنه ذكر أن آليات السوق وحدها لا تستطيع إصلاح الخلل الهيكلى الناتج عن قرون من حكم الاستعمار ثم «الأبارتيد» لعدم توافر تكافؤ الفرص ولغياب المنافسة العادلة، وتحدث «مانديلا» عن اقتصاد يجسد التعاون بين الدولة والشركات الخاصة والمؤسسات المالية ونقابات العمال ومنظمات المجتمع المدنى. وفى هذا الإطار، تحدث الزعيم «مانديلا» عن تشابه بين ما يريده المؤتمر الوطنى الأفريقى لدور الحكومة فى جنوب أفريقيا الديمقراطية غير العنصرية، وبين الدور الذى مارسته الحكومة فى الاقتصاد الماليزى منذ سبعينيات القرن العشرين، وهو ما يعطى للدولة دوراً قائداً فى قطاعات التنمية الريفية والتعليم والإسكان والصحة والرفاهية الاجتماعية والكهرباء والمياه والاتصالات والبنية الأساسية بصفة عامة. وعلى المستوى الاجتماعى، دعا الرئيس «مانديلا» إلى تطوير الموارد البشرية، خاصة برامج التدريب، على أن يكون ذلك لصالح كافة فئات السكان. إلا أن البعد الاجتماعى فى برنامج المؤتمر الوطنى الأفريقى امتد للعمق ليتناول قضايا الفقر وتركز الثروة فى أيدى الأقلية البيضاء وسد احتياجات القاعدة الجماهيرية. وقد جاءت هذه المواقف فى ضوء تزايد ضغوط سكان المدن الأفريقية من أجل توفير الخدمات الأساسية، خاصة الكهرباء، بالإضافة إلى ضغوط الحزب الشيوعى لجنوب أفريقيا - الحليف التاريخى والتقليدى للمؤتمر الوطنى الأفريقى - وتخوف المؤتمر من فقدان قاعدته الشعبية مما استوجب الدعوة إلى تدخل الدولة بقوة فى الاقتصاد لاعتبارات اجتماعية.



وعقب الإفراج عن «نيلسون مانديلا» عام ١٩٩٠، أصر على اشتراط إنهاء حالة الطوارئ والإفراج عن المزيد من المعتقلين السياسيين وعودة المنفيين خارج البلاد قبل بدء المفاوضات الفعلية مع حكومة بريتوريا



ونعود إلى «مانديلا» وموقعه وأدواره المتعددة فى قيادة نضال شعب جنوب افريقيا ضد العنصرية. فعندما تشكلت الجبهة الديمقراطية المتحدة من المؤتمر الوطنى الأفريقى وقوى سياسية ونقابية ودينية عديدة فى النصف الأول من عقد الثمانينيات من القرن الماضى، طالب قادتها فى كافة المحافل بالإفراج عن «نيلسون مانديلا» معتبرين ذلك مطلباً أساسياً ومشتركاً لتلك القوى. وكان المطلبان الأخران المرتبطان به هما: الإفراج عن كافة المسجونين السياسيين وإسقاط نظام «الابارتيد» بالطرق السلمية. وخلال عامى ١٩٨٧ و١٩٨٨ كانت شروط المؤتمر الوطنى الأفريقى للتفاوض مع نظام بريتوريا هى الإفراج عن «نيلسون مانديلا» وبقية المسجونين السياسيين دون شروط، ورفع الحظر عن المؤتمر الوطنى الأفريقى وبقية التنظيمات السياسية المحظورة، وإحلال برلمان وطنى واحد محل البرلمان ثلاثى الغرف الذى كان موجوداً حينذاك للبيض والملونين والهنود، مع إعطاء الأفارقة حقا متساويا للتصويت مع الجماعات الثلاث الأخرى المكونة لشعب جنوب أفريقيا. ووضع «مانديلا» من جانبه حينذاك أربعة شروط للحل السلمى لقضية جنوب أفريقيا، وهى: اعتبار المسألة السياسية هى المسألة المركزية، الحفاظ على جنوب أفريقيا موحدة، التمثيل للأفارقة فى برلمان مركزى موحد، وأخيراً وليس آخراً تطبيق مبدأ صوت واحد لكل مواطن، بما يعكس أولوية المسألة الديمقراطية فى فكر «مانديلا» خلال تلك الحقبة من النضال. وفى أكتوبر ١٩٨٩، كان «نيلسون مانديلا» قد تحدث من سجنه حول الحاجة لبناء مجتمع حر وديمقراطى فى جنوب أفريقيا يعيش فيه كل المواطنين فى ظل فرص متكافئة، مشيراً إلى أنه يود المساهمة فى إيجاد مناخ يؤدى إلى السلام فى جنوب أفريقيا. وأكد «مانديلا» أن البيض هم جزء من جنوب أفريقيا، وأن الأفارقة يودون المشاركة فى السلطة معهم، كما تحدث عن تأمين مستقبل البيض فى جنوب أفريقيا ديمقراطية وغير عنصرية.

وعقب الإفراج عن «نيلسون مانديلا» عام ١٩٩٠، أصر على اشتراط إنهاء حالة الطوارئ والإفراج عن المزيد من المعتقلين السياسيين وعودة المنفيين خارج البلاد قبل بدء المفاوضات الفعلية مع حكومة بريتوريا. وبالفعل، فقد تم رفع الحظر عن المؤتمر الوطنى الأفريقى من قبل حكومة بريتوريا

وبدء إجراء مشاورات أولية معه. وسعى «مانديلا» من جانب آخر إلى توحيد كافة تنظيمات الأفارقة تمهيداً لبناء كتلة تفاوضية موحدة مع الحكومة العنصرية. ودفعت هذه المهمة «مانديلا» للالتقاء فى يناير ١٩٩١ مع «بوتوليزى» زعيم حركة «إنكاثا» الأفريقية، التى تحالفت فى السابق مع نظام الفصل العنصرى، بهدف تنسيق المواقف، وإن كان الاتفاق بينهما اقتصر فى نهاية الأمر على العمل لوقف العنف المتصاعد فيما بين التنظيمات المختلفة للأفارقة، خاصة بين المؤتمر الوطنى الأفريقى وحركة «إنكاثا». إلا أن اللقاء بين «مانديلا» و«بوتيليزى» فشل فى وقف العنف بين الحركتين وأنصارهما. واتهم «مانديلا» لاحقاً حركة «إنكاثا» بأنها امتداد لنظام «الأبارتيد» وأن أنشطتها وتسليح وتدريب أعضائها يتم بواسطة حكومة بريتوريا. بينما رد «بوتيليزى» باتهام المؤتمر الوطنى الأفريقى بزعامة «مانديلا» بالشراهة للسلطة وبمحاولة احتكار تشكيل مستقبل جنوب أفريقيا. واستمرت الحساسية بين المؤتمر الوطنى الأفريقى وحركة «إنكاثا» حتى بعد تشكيل حكومة الاتحاد الوطنى بعد سقوط العنصرية عقب انتخابات ابريل ١٩٩٤، وبالرغم من منح «مانديلا» منصب وزير الداخلية لبوتيليزى. ففى مواجهة أعمال العنف السياسى المتزايدة فى إقليم «كوازولو/ناتال» - معقل حركة «إنكاثا» - خلال شهرى فبراير ومارس ١٩٩٥، نتيجة مقاطعة حركة «إنكاثا» لأعمال البرلمان، بناء على ضغوط من «بوتيليزى»، عقد الرئيس «مانديلا» سلسلة اجتماعات مع القادة العسكريين والأمنيين لمعالجة هذا الوضع.

ونعود إلى الدور التاريخى لمانديلا لإنهاء نظام الفصل العنصرى فى بلاده، حيث يذكر لمانديلا أن قراره بمقاطعة المفاوضات الدستورية فى يونيو ١٩٩٢ نقل المناقشات بين الحكومة والمؤتمر الوطنى الأفريقى من قاعة الاجتماعات المغلقة إلى الشارع من خلال الـ ١٤ مطلباً التى أرسلها «مانديلا» إلى «دى كليرك» لاستئناف المفاوضات ثم رد «دى كليرك» عليه، ثم رد «مانديلا» على الرد. وقد أدى لجوء «مانديلا» إلى مجلس الأمن - والذى سنتناوله تفصيلاً فى جزء لاحق من هذا المقال - بدى كليرك إلى العمل للحد من أعمال العنف فى مدن الأفارقة من خلال سحب ثلاث فرق من الشرطة والجيش كان معروفاً عنها ارتكاب أعمال عنف ضد المواطنين الأفارقة فى مدنهم، كما وعد بإجراءات لمكافحة ظاهرة حمل السلاح فى مدن الأفارقة ولتحسين الظروف الأمنية حول البيوت الجماعية





أظهرت نتائج انتخابات ١٩٩٤ أنه بالرغم من أن كافة الجماعات العرقية تثق فى «مانديلا» فإنها لم تكن تثق بنفس القدر فى المؤتمر الوطنى الأفريقى

للعمال بالقرب من مدن الأفارقة. إلا أنه عندما زار «مانديلا» مدينة «بويباتونج» فى يونيو ١٩٩٢ عقب وقوع مذبحة بها ضد الأفارقة، كانت حركة «إنكاثا» ضالعة فيها، ووجه بانتقادات من الأهالى على ما أسموه سلوك «الحمل» الذى يسلكه فى وقت يتعرض فيه الأفارقة للقتل، كما طالبوه بتسليحهم. وبينما أكد «مانديلا» تمسكه بخيار السلام فإنه اشترط تفاوض الحكومة بنية حسنة، وتحدث بعد مذبحة «بويباتونج» عن عدم استبعاد اللجوء مرة أخرى للكفاح المسلح إذا ما فشلت المفاوضات مع الحكومة - علماً بأن المؤتمر الوطنى الأفريقى كان قد أعلن التخلى عن الكفاح المسلح فى أغسطس ١٩٩٠ - واتهم «دى كليرك» شخصياً بالتورط فى دفع أعمال العنف بين صفوف الأفارقة. وربط مجرد قبوله الاجتماع بدى كليرك مجدداً باتخاذ الأخير إجراءات ضد العنف فى مدن الأفارقة، خاصة معاقبة ضباط الشرطة المسئولين عن العنف، واتهم «مانديلا» جيش جنوب أفريقيا بتدريب عناصر من جيش ناميبيا السابق (قبل استقلال ناميبيا عن جنوب أفريقيا عام ١٩٨٩) وإشراكها فى عمليات العنف ضد عناصر المؤتمر الوطنى الأفريقى. ويمكن تفهم موقف «مانديلا» هذا فى ضوء إحساسه بالمنافسة من قبل حركة «إنكاثا» بين الأفارقة، وكذلك تخوفه من تعريض قاعدته الجماهيرية للاهتزاز إذا لم يتجاوب مع مشاعر الغضب لدى أنصاره، خاصة أن الراديكاليين داخل صفوف المؤتمر الوطنى الأفريقى كانوا يدفعون فى ذلك الوقت بتأكيد فشل الخيار التفاوضى ومشككين فى مصداقية استراتيجية التفاوض ككل، ومشيرين إلى عجز «مانديلا» عن إجبار «دى كليرك» على وقف العنف فى مدن الأفارقة، ومتهمين «مانديلا» بتقديم ما أسموه بتنازلات ضخمة. وقاد هؤلاء مظاهرات فى مدينة «كيب تاون» فى ٣٠ يونيو ١٩٩٢ واجهتها الشرطة بالنيران.

وعندما قام المؤتمر الوطنى الأفريقى، بالتعاون مع الحزب الشيوعى لجنوب أفريقيا والاتحاد العام لنقابات عمال جنوب أفريقيا (كوساتو)، بحملة إضرابات بدأت فى ٣ أغسطس ١٩٩٢ لإجبار الحكومة العنصرية على التخلى عن السلطة، حرص «مانديلا» على التأكيد على أن تلك الحملة الجماهيرية ستكون سلمية، بالرغم من أنه سكرتير عام «كوساتو» حذر من أنه إذا لم تستجب السلطات فى جنوب أفريقيا لمطالب «كوساتو» والمؤتمر الوطنى الأفريقى للعودة للمفاوضات فإن جنوب أفريقيا ستشهد فوضى كاملة وحرباً أهلية. وفى

مواجهة دعوة «دى كليرك» إلى اشتراط أن يحصل أى تعديل على الدستور القادم على غالبية أكبر من ٧٥٪ بما يحتاج إلى دعم أكثر من حزب واحد، اتهم «مانديلا» هذا السيناريو بأنه يعطى الأقليات - خاصة الملايين الخمسة من المواطنين البيض - حق نقض (فيتو) فعال. وبقى منطق الاختلاف هو نظرة دى كليرك للهدف باعتباره المشاركة فى السلطة مقابل نظرة «مانديلا» والمؤتمر الوطنى الأفريقى باعتبار الهدف هو حكم الأغلبية.

وفى ٢ مايو ١٩٩٤ - وقبيل ظهور النتائج النهائية لانتخابات ٢٧ أبريل ١٩٩٤ وهى أول انتخابات غير عنصرية فى جنوب أفريقيا - ألقى «نيلسون مانديلا» خطاباً فى فندق «كارلتون» بجوهانسبرج التزم فيه بجماعية القيادة فى المستقبل، مؤكداً تعاون المؤتمر الوطنى الأفريقى مع بقية الأحزاب بما يحقق الصالح العام فى إطار حكومة اتحاد وطنى، ومشاركة كافة التنظيمات فى هذه الحكومة وأخذ آرائها فى الاعتبار. إلا أن «مانديلا» دعا هذه الأحزاب والتنظيمات إلى الالتزام ببرنامج الحكومة، وإلا توترت الأمور فى الإئتلاف الحاكم معتبراً أن هذا البرنامج جاء نتيجة لمناقشات جماهيرية فى الساحات الشعبية، ومن خلال حوار منظمات شبابية ونسائية ورجال دين ورجال أعمال ومنظمات نقابية ومؤسسات اقتصادية. وتعهد «مانديلا» فى خطابه هذا بأن الحكومة ستخدم مصالح كافة فئات شعب جنوب أفريقيا، وليس مجرد أعضاء المؤتمر الوطنى الأفريقى، وبإنشاء قوات جيش وأمن قوية موالية للشعب والدستور، وباحترام التعددية الثقافية وإعطاء أولوية لمداواة الجروح القديمة، وتحقيق المصالحة الوطنية وإيجاد وظائف للعاطلين عن العمل. واختتم خطابه بالدعوة إلى تجنب التوتر، خاصة فى المناطق التى لم يحصل فيها المؤتمر الوطنى الأفريقى على الأغلبية. ويعتبر خطاب «مانديلا» هذا بمثابة عرض موجز لبرنامجه فى الحكم، وجاء موجزاً لما فصله البرنامج الانتخابى للمؤتمر الوطنى الأفريقى. وقد أظهرت نتائج انتخابات ١٩٩٤ أنه بالرغم من أن كافة الجماعات العرقية تثق فى «مانديلا» فإنها لم تكن تثق بنفس القدر فى المؤتمر الوطنى الأفريقى، أحياناً بسبب تحالفه مع الحزب الشيوعى لجنوب أفريقيا، أو لتحالفه مع اتحاد نقابات العمال (كوساتو) الذى يعبر عن مصالح الطبقة العاملة الصناعية.

ونتذكر هنا أن «مانديلا» قال بعد أول

انتخابات غير عنصرية فى تاريخ جنوب افريقيا، وهى انتخابات أبريل ١٩٩٤، أنه منح صوته لفردريك دى كليرك، آخر رئيس وزراء لجنوب افريقيا فى زمن «الابارتيد» والذى تم فى عهده التحول نحو تفكيك هذا النظام وفق عملية تفاوضية طويلة وشاقة. وبرر «مانديلا» ذلك بأنه لا يخشى المعارضة، حيث كان «دى كليرك» حينذاك زعيماً للحزب الوطنى، الحزب الأساسى للبيض «الافريكانر» (أى من ذوى الأصول الهولندية) فى جنوب افريقيا، بل أكد «مانديلا» حرصه على أن تكون جنوب أفريقيا ملكاً لكل مواطنيها وليس للحزب الذى يحوز على الأغلبية فقط، حتى لو كان هذا الحزب هو حزبه «المؤتمر الوطنى الأفريقى». وأثبت «مانديلا» التزامه العملى بهذا الموقف عندما حرص على تشكيل حكومة ائتلافية مع حزب «دى كليرك» وأحزاب أخرى مثل حركة «إنكاثا» بعد ظهور نتائج الانتخابات، بالرغم من أنه لم يكن بالضرورة محتاجاً لذلك نتيجة الفوز الكبير الذى حققه حزبه، ومنح «دى كليرك» منصب نائب الرئيس و«بوتيليزى» منصب وزير الداخلية.



وسنتعرض هنا لعدد من المواقف والتحديات الداخلية خلال فترة ولاية الرئيس «مانديلا» الوحيدة كرئيس للجمهورية وتعامل الرئيس معها حتى نتعرف مع القارئ الكريم على ذلك المزيج العجيب من المواقف المبدئية والقدرة على التأقلم مع معطيات الواقع ومخزون الطاقة النضالية والإمكانيات الذهنية والمهارات القيادية لدى زعامة «مانديلا».

ونبدأ بأحد مظاهر العلاقة مع البيض، وهى علاقة المؤتمر الوطنى الأفريقى مع قوات الأمن. فقد ازداد التوتر بين الطرفين رغم تدخل «مانديلا» شخصياً أكثر من مرة. وعاد هذا التوتر فى السنوات الأولى بعد سقوط نظام «الأبارتيد» لاستمرار السياسات والممارسات العنصرية للشرطة - التى كان لا يزال يسيطر عليها البيض - تجاه الأفارقة. وقد نجح الرئيس «مانديلا» فى القضاء على تمرد للشرطة ضم ألفى شرطى فى معزل الترانسكاى الأفريقى السابق، وقتل خلاله ٤٥ شرطياً، وتزامن ذلك مع اقتحام وحدات خاصة تابعة للرئيس سجناً بنفس الإقليم حدث به تمرد أدى إلى احتجاز رهائن ومصرع مسجون. ودعا «مانديلا» فى الوقت ذاته إلى القضاء على وجود السلاح غير الشرعى عبر البلاد. إلا أن تضاعف حالات ارتكاب حالات العنف ضد عناصر الشرطة أدى إلى مصرع مائتى رجل شرطة واعتبرها الأفارقة رداً على استمرار تطبيق الشرطة لقوانين الفصل العنصرى، مما دفع بمانديلا إلى بدء حملة أسماها بـ «الإخاء» انطلاقاً من «سويتو»، وشارك فيها الآلاف من أبناء جنوب أفريقيا فى منتصف أكتوبر ١٩٩٤، وشبك الجميع أياديهم مع خصومهم السياسيين السابقين، بما فى ذلك أنصار حركة «إنكاثا» وأتباع المؤتمر الوطنى الأفريقى، ومتضمنين وزير الداخلية زعيم حركة «إنكاثا» «بوتيليزى» و«بيك بوتا» من الحزب الوطنى للبيض الذى كان وزيراً للخارجية وصار وزيراً للطاقة فى أول حكومة غير عنصرية، معربين عن دعمهم للشرطة وإدانتهم للعنف والجريمة. وهدد «مانديلا» خلال المسيرة التى شارك فيها بمعاقبة قتلة رجال الشرطة أياً ما كانوا. ورغم تشكيل لجنة لتغيير الأسماء والكلمات ذات المدلولات العنصرية تجاه الأفارقة - بناء على إلحاح المؤتمر الوطنى الأفريقى - إلا أن الرئيس «مانديلا» سرعان ما تدخل مطالباً بتغليب روح المصالحة وعدم إعطاء انطباع لدى البيض بأنهم الطرف المهزوم، مما أدى فعلياً إلى تجميد عمل اللجنة. وعلى الجانب الآخر، وفيما يخص البيض أيضاً، جاء حادث اغتيال أحد رجال الدين «الأفريكانر» المصلحين وهو البروفيسير «يوهان هينز» فى ٦ نوفمبر ١٩٩٤ ليشير إلى قوة اليمين المتطرف للبيض، وحملته لاغتيال عدد من القيادات السياسية والفكرية والدينية المعتدلة للبيض، من بينها نائب الرئيس حينذاك «دى كليرك»، التى يعتبرها اليمين المتطرف «شخصيات خائنة». ورد الرئيس «مانديلا» بوصف «هينز» بأنه أحد جنود السلام، حيث سبق له انتقاد «الأبارتيد» منذ عام ١٩٧٩.

وقد أظهر «مانديلا» أيضاً تشدداً فى التعامل مع أنصاره من المؤتمر الوطنى الأفريقى مؤكداً أنه لن ينزلق إلى نظام «شعبوى». ففى سبتمبر ١٩٩٤، كان «مانديلا» قد نجح فى إعادة مئات من مقاتلى الجناح العسكرى السابق للمؤتمر الوطنى الأفريقى (رمح الوطن: أمكونتو وى سيزوى) إلى ثكناتهم بعد تظاهرهم من معسكر خارج بريتوريا إلى داخل المدينة مطالبين بحقوق متساوية وأجر متساو فى جيش جنوب أفريقيا. إلا أنه فى منتصف أكتوبر ١٩٩٤، تمرد آلاف من الأعضاء السابقين فى «رمح الوطن» فى وجه ما اعتبروه سوء معاملة تعرضوا لها عند إدماجهم فى جيش جنوب أفريقيا، وطالبوا «مانديلا» بمعالجة هذا الوضع. وقد سافر «مانديلا» إليهم فى قاعدة شمال بريتوريا فى ٢٠ أكتوبر. إلا أنه هذه المرة تعامل معهم بقدر كبير من الحزم، وأعطى مهلة لثلاثة آلاف مقاتل كانوا قد تركوا مواقعهم دون إذن للعودة إلى الثكنات أو التعرض للعزل من الجيش. وأعقب ذلك مظاهرة شارك فيها مائة وخمسون من عناصر «رمح الوطن» أمام مكتب «مانديلا» فى مدينة «الكيب». ولكنها لم تثن «مانديلا» عن موقفه. كذلك بالنسبة للجناح العسكرى غير الرسمى للمؤتمر الوطنى الأفريقى المسمى بـ «وحدات الدفاع الذاتى» والتى ظهرت فى مدن الأفارقة كرد فعل على العنف الذى مارسته حركة «إنكاثا» ضد أنصار المؤتمر. وقد حظيت بإنذار مماثل من «مانديلا». وتلا ذلك توجيه إنذار لكل من لديه سلاح غير مرخص لتسليمه للشرطة خلال سبعة أيام أو مواجهة عقوبات القانون. وعقب ذلك تم بالفعل اعتقال اثنين من عناصر «وحدات الدفاع الذاتى» وبحوزتهما رشاشان. إلا أن هذا الإجراء دفع مائتين من عناصر تلك الوحدات إلى احتلال مقر للشرطة مما أدى بالشرطة إلى إطلاق سراح العنصرين. وقد أبدى «مانديلا» فى أكثر من مناسبة تخوفه من التأثير السلبى لعدم الاستقرار الذى تسببه عناصر «رمح الوطن» و«وحدات الدفاع الذاتى» على المستثمرين الأجانب والمحليين.





أكد «مانديلا» حرصه على أن تكون جنوب أفريقيا ملكاً لكل مواطنيها وليس للحزب الذى يحوز على الأغلبية فقط، حتى لو كان هذا الحزب هو حزبه «المؤتمر الوطنى الأفريقى»

وقد حاول الرئيس «مانديلا» إحداث توازن داخل المؤتمر الوطنى الأفريقى بين الإقرار بدور قدامى المناضلين والخلصاء من رفاقه، وهم شخصيات لها شعبية وتأثير قوى مثل «بانتو هولوميسا» و«بيتر موكابا»، وبين العناصر الشابة الأكثر راديكالية فى المؤتمر، إلا أن التعايش بينهما لم يكن أمراً سهلاً. فعلى سبيل المثال، حتى فيما بين الكبار حدثت خلافات برزت عندما رفض «سيريل رامافوسا» تولى منصب وزارى عندما عين «مانديلا» منافسه «تابو مبيكى» فى منصب نائب الرئيس. وفضل «رامافوسا» قيادة سكرتارية الحزب لضمان استمرار قوة الحزب وعدم انحداره وسقوطه ضحية لإغراءات السلطة أو خضوعه للحكومة.

وكان من علامات وجود خلافات داخل صفوف المؤتمر الوطنى الأفريقى هو قرار اللجنة التنفيذية للمؤتمر فى مارس ١٩٩٥ بإنشاء لجنة نظامية للتحقيق فى انتهاك قاعدة سلوك أعضاء الحزب، على أن تستمع اللجنة إلى ادعاءات بشأن عدد من قيادات وأعضاء الحزب. وقد ذكر فى هذا الإطار اسم «وينى مانديلا» بعد ما أجبرت

بواسطة الرئيس «مانديلا» نفسه على الاعتذار علناً عن بيان انتقدت فيه الحكومة متهمة إياها بمحاباة البيض. وجاء تشكيل هذه اللجنة أيضاً رداً على مطالبات قواعد وكوادر المؤتمر الوطنى الأفريقى بجعل قادة المؤتمر قابلين للمساءلة من قبل قواعد المؤتمر.

وعندما انتقدت جريدة «سويتان» الجماهيرية السوداء سياسات وزير التعليم، والتى دعته إلى التركيز على إيجاد مدارس بأماكن العمل والمزارع ومدن الأفارقة، وقام الطلاب الموالون لحركة «الوعى الأسود» ذات التوجهات القومية الأفريقية بالتظاهر احتجاجاً على توظيف المدرسين البيض فى مدارس الأفارقة فى ظل وجود أعداد من المدرسين الأفارقة يعانون من البطالة، تجنب وزير التعليم السفر إلى المناطق التى حدثت بها قلاقل طلابية تاركاً هذا الدور لوزيرى العمل والمواصلات اللذين حثا الطلاب على العودة إلى فصولهم والمدرسين على العودة إلى أماكن عملهم. وعندئذ خرج الرئيس «مانديلا» محذراً من أنه بدأ يفقد صبره مع المدرسين والطلاب المضربين.

ومن جهة أخرى، فقد تخوفت عناصر من المؤتمر الوطنى الأفريقى من أن استيعاب قوى المعارضة فى حكومة الاتحاد الوطنى سيؤدى إلى ضياع الوقت والجهد بحثاً عن توافق آراء، ومن التناقض بين الحرص على الوحدة الوطنية مقابل الحاجة لتغيير اقتصادى- اجتماعى سريع. إلا أن «مانديلا» واجه ذلك بالتأكيد على أنه لن يسمح بتخريب برنامج التنمية وإعادة الإعمار الخاص بالمؤتمر الوطنى الأفريقى، الذى كان قد تضمن بناء مليون مسكن وإيجاد مزيد من فرص العمل وتحديث البنية الأساسية فى مدن الأفارقة. وطبق «مانديلا» هذه الدعوة من خلال تعيين «جاى نايدو» كوزير لبرنامج التنمية وإعادة الإعمار بهدف التدخل فى شئون الوزارات الأخرى لعدم السماح للبيروقراطيين بجذب الحكومة بعيداً عن تنفيذ البرنامج.

وتعد قضية الفساد من القضايا التى ثارت خلال ولاية «نيلسون مانديلا» كرئيس لجنوب أفريقيا، وطالت قيادات بالمؤتمر الوطنى الأفريقى وأثرت سلباً على صورة المؤتمر. وسنكتفى هنا بالإشارة إلى حالتى «وينى مانديلا» - زوجة «مانديلا» السابقة - والآن بوساك» أحد قادة الجبهة الديمقراطية المتحدة المعادية للأبارتيد خلال الثمانينيات. وبالنسبة للسيدة «مانديلا»، فهى عانت من ظهور فضيحة تلو الأخرى. وبرر أنصارها أحياناً أخطاءها بأنها تعانى من





أظهر «مانديلا» أيضاً تشدداً فى التعامل مع أنصاره من المؤتمر الوطنى الأفريقى مؤكداً أنه لن ينزلق إلى نظام «شعبوى». وأن العدالة لابد أن تطال الجميع، وإلا فلن تكون هناك دولة



«انفصام الشخصية» (الشيزوفرينيا). وكانت قد تعرضت قبل ذلك للإقصاء من تولى إدارة مكتب الرفاه الاجتماعى وزعامة تنظيم المرأة بالمؤتمر الوطنى الافريقى. إلا أنها سرعان ما عادت لزعامة تنظيم المرأة، ثم حصلت على منصب نائب وزير الثقافة والعلوم والفنون وجاء ترتيبها الخامس فى إطار الانتخابات للجنة التنفيذية الوطنية للمؤتمر الوطنى الأفريقى. بل إنها مدت نفوذها عندما تم انتخابها لمنصب أمين صندوق مؤتمر القادة التقليديين لجنوب أفريقيا المؤيد للمؤتمر الوطنى الأفريقى، والذى كان يضم قادة قبليين. إلا أن أهم الفضائح التى أحاطت بالسيدة «مانديلا» تعلقت باكتشاف اختفاء حوالى ٩١ ألف جنيه استرلينى كانت رئيسة وزراء باكستان حينذاك الراحلة «بنازير بوتو» سلمتها للسيدة «مانديلا» بغرض بناء مساكن للطبقات الشعبية عبر تنظيم المرأة التابع للمؤتمر الوطنى الافريقى. كما ثارت تساؤلات حول عقد سياحى مشترك وقعته «وينى مانديلا» وابنتها مع الممثل المصرى العالمى «عمر الشريف» وحول استخدام أوراق رسمية لتوجيه دعوات لمستثمرين أجانب للمشاركة فى مشروعات سياحية معها ومع ابنتها. وجاء رد الرئيس «مانديلا» مهدداً بعزل «وينى» من منصبها الحكومى. وجاءت حلقة أخرى فى هذا المسلسل ممثلة فى قيام قوات شرطة جنوب أفريقيا بعمليات تفتيش لمكاتب «وينى مانديلا» على أساس تورط اسمها فى عمليات احتيال واختلاسات مالية وقيام الشرطة بتحقيقات حول هذه القضية. وذكرت الشرطة أنها عثرت على مستندات هامة فى مقر جمعية ترأسها «وينى مانديلا» وهى «مشروع التنسيق لمكافحة الفقر». وأخيراً اضطر «مانديلا» إلى إقالة «وينى» من منصبها الحكومى. أما بالنسبة لبوساك، فقد اتخذ قرار انسحابه من ترشيح الرئيس «مانديلا» له كممثل دائم لبلاده لدى الأمم المتحدة بجنيف عقب إعلان مكتب الجرائم الاقتصادية بجنوب أفريقيا أنه يقوم بتحقيقات فى سوء استخدام مساعدات مالية قدمت إلى مؤسسة السلام والعدالة التى يرأسها «بوساك». إلا أن «بوساك» لم يعتبر انسحابه من الترشيح إقراراً بأى اتهام موجه إليه. وقد اضطر «مانديلا» فى خطاب له إلى الإقرار بوجود فساد اخترق نسيج المجتمع فى جنوب أفريقيا، وتعهد بالتعامل بحزم مع كل متورط فى الفساد، إلا أنه أوضح أنه لن يعتمد فى ذلك على مجرد ادعاءات أو اتهامات.

وبالرغم من نزعة حكومة الاتحاد الوطنى للتوصل إلى توافقات آراء ولو لم تعكس سياسات صحية ومطلوبة، فقد اضطر برلمان جنوب أفريقيا لعقد جلسة طارئة فى يناير ١٩٩٥، وذلك لبحث الخلاف بين الرئيس «مانديلا» ونائبه «دى كليرك». وجاء ذلك عقب رفض المؤتمر الوطنى الأفريقى إقرار عفو صدر من حكومة «دى كليرك» بحق وزيرين و٣٥٠٠ رجل شرطة، قبيل انتخابات ابريل ١٩٩٤. واعتبر «دى كليرك» هذا الرفض هجوماً شخصياً عليه. وجاء - مرة أخرى - الحل الوسط متمثلاً فى مطالبة الوزارات المعنية بتقديم اقتراحات لحل الموقف بهدف تجنب انهيار حكومة الاتحاد الوطنى. وكان «مانديلا» قد سبق له اتهام «دى كليرك» بأنه عنصرى يشكك فى قدرة الأفارقة فى جنوب أفريقيا على حكم البلاد. وجاء اتهام «مانديلا» هذا رغم ما عرف عنه من ضبط النفس. وكان قد سبق ذلك الصراع بين الحزبين خلاف حاد آخر بينهما حول السيطرة على أنشطة أجهزة الاستخبارات والأمن. وقد انتهى الأمر بتعيين «مانديلا» لنائبه «دى كليرك» رئيساً للجنة حكومية للإشراف على أجهزة الأمن والاستخبارات، فى وقت أعلن «مانديلا» فيه أنه سيشرف بنفسه على أنشطة الاستخبارات. ووضع تجدد هذه الخلافات الشراكة بين «مانديلا» و«دى كليرك» على المحك رغم ما قيل عنهما من ميزة الجمع بين مهارات وخبرات متنوعة.



وفى فبراير ١٩٩٥، ألقى الرئيس «مانديلا» خطاباً برلمانياً هاماً قاد فيه حملة على ما أسماه بالفساد والجريمة، ومقاطعة دفع الإيجارات واحتلال المساكن والإضرابات غير القانونية، والخلط بين الحرية والفوضى. كما حذر من توقع الكثير من إدارته بعد شهور فقط فى السلطة، موضحاً أن الدولة لا تملك ثروات غير محدودة، وبينما وعد «مانديلا» بالعمل على تخفيض العجز فى الموازنة والحد من الإنفاق العام، اكتفى على الصعيد الاجتماعى بالإشارة إلى التزام الحكومة ببناء منازل لثمانية ملايين أفريقى أى حوالى ٢٥٪ من السكان، ومد شبكات المياه النقية. وجاء بيان «مانديلا» ليعكس تجاوباً مع الأقليات ومطالب التكنوقراط، بدلاً من الاستجابة لضغوط القواعد الجماهيرية للمؤتمر الوطنى الأفريقى. كما جاء بيان «مانديلا» فى ظل عدم تحقيق الحكومة سوى ١٠٪ من المستهدف بالنسبة لبناء المساكن للأفارقة فى السنة الأولى من حكم حكومة الاتحاد الوطنى، وعكس

قبول حكومة - معظم وزرائها من الاشتراكيين والشيوعيين - لنصائح مؤسسات الاقتراض الدولية بأن الطريق الأمثل لإعادة توزيع الثروة لصالح الفقراء هو من خلال توسيع اقتصاد القطاع الخاص. كما استهدف بيان «مانديلا» طمأنة المستثمرين على خلفية تزايد حالات احتلال مساكن البيض والهنود بشكل غير قانونى بواسطة الأفارقة، وحدوث حالة نهب فى فبراير ١٩٩٥ فى مدينة «الكيب» بواسطة آلاف الطلاب، التى كان هدفها منطقة تجارية للبيض، وجاءت رداً على طعن طالب أسود حتى الموت فى مدرسة للبيض اليوم السابق. ونعود إلى خطاب «مانديلا» حيث وعد بأن الحكومة ستتعامل بحسم مع العنصريين البيض، بمن فيهم من يعترض على إنهاء الفصل العنصرى فى المدارس أو على تولى الأفارقة وظائف أعلى. ولكن قصر «مانديلا» معظم فترات خطابه على التوجه للأفارقة الذين يقتلون عناصر الشرطة ويحتجزون الرهائن ويمارسون النهب والفوضى وتخريب الثروات العامة والخاصة، واعتبرهم أقلية سيتعرضون لعقاب الدولة. وفى الإطار نفسه، حذر «مانديلا» اتحاد الموظفين العموميين الذى كان قد هدد بأخذ كبار الموظفين من البيض كرهائن إذا لم تتم الاستجابة لمطالبه الخاصة برفع المرتبات. ورغم إعلان تعاطفه مع الوضع الاقتصادى المأساوى للموظفين الأفارقة، أعلن «مانديلا» أن الحكومة ستضرب بيد من حديد على الإضرابات غير القانونية. وفى حين رحب قادة المؤتمر الوطنى الأفريقى وقادة الأحزاب الأخرى، سواء المشاركة فى الإئتلاف الحاكم أو فى المعارضة، بخطاب «مانديلا» فإنه لم يقابل بحماس من كل من كان يطالب بسياسات جذرية لإعادة توزيع السلطة والثروة كما هو الحال مع قطاعات من الأفارقة.

ويبرز ما سبق مركزية الأدوار التى لعبها الرئيس «مانديلا»، خاصة خلال ولايته الوحيدة كرئيس منتخب لجمهورية جنوب أفريقيا، وعقب رفضه الترشح لولاية ثانية، سواء فى حسم القضايا الخلافية على المستويات السياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أو العلاقة بين الحكومة المركزية والسلطات الإقليمية والمحلية، أو بالنسبة لإعطاء القوة والتأثير لجنوب أفريقيا فى المجالات الخارجية القارية والدولية وضمان بيئة مواتية لمساعدة جنوب أفريقيا اقتصادياً وضمان تدفق رءوس الأموال والاستثمارات اللازمة إليها، مما كان له أبلغ الأثر فى صياغة صورة جديدة لجنوب أفريقيا لدى مواطنيها فى الداخل ولدى العالم الخارجى تتصف بالإيجابية الخارجية والديمقراطية السياسية والفاعلية الاقتصادية والسعى لإنجاز مهمة العدالة الاجتماعية.

وإذا انتقلنا من المشهد السياسى الداخلى فى جنوب أفريقيا إلى الصعيد الخارجى، تتبدى لنا أهمية مطلب الإفراج عن «مانديلا»، المتصاعدة بشكل خاص فى ثمانينيات القرن العشرين على الصعيد الدولى، من تمرير الكونجرس الأمريكى لمشروع قانون باسم «قمع «الأبارتيد» عام ١٩٨٦، حيث طالب القانون بالإفراج عن كافة المسجونين السياسيين ذاكراً واحداً منهم فقط بالاسم وهو «نيلسون مانديلا». وإن كان هذا القانون قد طالب أيضاً بحق كافة التنظيمات السياسية، بما فيها المؤتمر الوطنى الأفريقى، فى العمل بصفة قانونية داخل جنوب أفريقيا، فقد عابه أنه طالب باقتسام السلطة بين البيض والأفارقة بدلاً من الدعوة لإقامة ديمقراطية غير عنصرية، كما كان ما زال متأثراً بأجواء الحرب الباردة عندما كرر مخاوف من «التغلغل الشيوعى» داخل المؤتمر الوطنى الأفريقى، كما انه حذر من «توجهات إرهابية» داخل المؤتمر، مما يدلل على تاريخانية استخدام تعبير «الإرهاب» فى قاموس السياسة الخارجية الأمريكية، وإن كان حينذاك موجهاً ضد قوى اليسار وكل معارض لسياسات الهيمنة الأمريكية فى «الحقبة الريجانية» وليس ضد التيارات الإسلامية المتشددة كما صار الحال بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وخلال زيارته للولايات المتحدة عام ١٩٨٧، اشار «أوليفر تامبو» زعيم حزب المؤتمر الوطنى الافريقى حينذاك إلى إمكانية التفاوض مع نظام بريتوريا العنصرى، ولكنه اشترط أن يسبق ذلك الإفراج عن «نيلسون مانديلا» وبقية المسجونين السياسيين، وكذلك الإقرار بحق المؤتمر الوطنى الأفريقى وكافة التنظيمات السياسية والنقابية المحظورة فى جنوب أفريقيا فى العمل الشرعى داخل جنوب أفريقيا، وهكذا تداخلت دائماً بشكل عضوى العلاقة بين مطلب الإفراج عن «مانديلا» والانتقال إلى مرحلة نوعية جديدة فى نضال شعب جنوب أفريقيا ضد العنصرية. ومن جانبها، حددت الأمم المتحدة شروطاً لبدء عملية التفاوض للتوصل إلى حل عادل ودائم للصراع فى جنوب أفريقيا تمثلت فى قيام حكومة بريتوريا بالإفراج عن «نيلسون مانديلا» وبقية المسجونين السياسيين من الأفارقة، ورفع الحظر المفروض على المعارضين السياسيين وتنظيماتهم،



وتعد قضية الفساد من القضايا التى ثارت خلال ولاية «نيلسون مانديلا» كرئيس لجنوب أفريقيا، وطالت قيادات بالمؤتمر الوطنى الأفريقى وأثرت سلباً على صورة المؤتمر

وسحب القوات العسكرية من مدن الأفارقة ومناطقهم، وإعادة حرية الصحافة ووقف نقل السكان الأفارقة إلى «المعازل (البانتوستانات)». وقد شهدت نهاية عقد الثمانينيات من القرن العشرين إقراراً دولياً متزايداً - بما فى ذلك من جانب الولايات المتحدة الأمريكية - بأن المؤتمر الوطنى الأفريقى بزعامة «مانديلا» - الذى أصبح بدورد رمزاً أسطورياً عالمياً للنضال ضد العنصرية - وليس بوتوليزى زعيم حركة «إنكاثا» أو زعماء المعازل الأفريقية (البانتوستانات التى أوجدتها أصلاً حكومة الفصل العنصرى فى بريتوريا) - هو المؤهل للتفاوض مع البيض لإنهاء الصراع على جنوب أفريقيا. كما تجدر الإشارة إلى أن مواقف كل من المملكة المتحدة والولايات المتحدة تغيرت من المطالبة بتعديل «الأبارتيد» وليس إزالته وتفضيل جنوب أفريقيا «شبه عنصرية» ولكن رأسمالية على جنوب أفريقية غير عنصرية ولكن اشتراكية، إلى ممارسة الضغوط على حكومة بريتوريا للإفراج عن «نيلسون مانديلا» ورفع الحظر عن المؤتمر الوطنى الأفريقى والتفاوض معه. ولم ينس الزعيم «مانديلا» ولا المؤتمر الوطنى الأفريقى لاحقاً دور الضغوط الأمريكية على حكومة بريتوريا لإطلاق سراح مانديلا ورفع الحظر عن نشاط المؤتمر داخل جنوب أفريقيا.

ومن الهام التوقف قليلاً أمام أحداث اجتماع مجلس الأمن يومى ١٥ و١٦ يوليو ١٩٩٢، والذى أشرنا إليه عابراً فيما سبق. فمانديلا ذهب إلى المجلس فى محاولة لعقاب «دى كليرك» على عدم قبوله مطالب المؤتمر الوطنى الأفريقى لاستئناف المفاوضات الدستورية، وملوحاً بالدعوة لتحقيق دولى فى العنف السياسى فى جنوب أفريقيا. وألقى بياناً وصف بالتشدد متهماً حكومة بريتوريا بتنظيم حملة «إرهاب دولة» لقهر الحركة الديمقراطية متعددة الأجناس وطالب المجلس بإجراءات فى ضوء تحقيقات الممثل الخاص للسكرتير العام للأمم المتحدة، وحث على نشر قوات حفظ سلام تابعة للأمم المتحدة، مع علمه مسبقاً بان ذلك المطلب غير مقبول على الإطلاق من قبل حكومة بريتوريا. وحرص «مانديلا» على تلقى دعم دولى يلقى على الحكومة مسئولية العنف وإفشال المفاوضات. وجاء بيان رئيس لجنة الأمم المتحدة لمناهضة «الأبارتيد» على هوى «مانديلا» وحسب خطته، حيث اتهم حكومة بريتوريا بتجاهل أعمال العنف بين الأفارقة، ومشاركة قوات الأمن فى إشعال العنف. كما ألقى معظم المتحدثين باللائمة فى أحداث العنف

على حكومة بريتوريا. إلا أن «بيك بوتا» - وزير خارجية الحكومة العنصرية - عمد من جانبه أمام المجلس إلى نفى اتهامات «مانديلا» وإلى التركيز على مسئولية الأطراف الداخلية فى جنوب أفريقيا عن حل مشكلاتها، وهى «أطروحة» حظيت بدعم الوفد الأمريكى مما شكل ضربة مؤقتة للمؤتمر الوطنى الأفريقى، ودعا «بوتا» الأمم المتحدة إلى إرسال مراقبين يشاركون مع لجان مراقبة مشتركة لأعمال العنف دعا لإنشائها بين حكومة بريتوريا والمؤتمر الوطنى الأفريقى وحركة «إنكاثا». وركز على دعوة «مانديلا» للعودة إلى مائدة المفاوضات، وهى دعوة ركز عليها أيضاً وفدا الولايات المتحدة والمملكة المتحدة. وجاء قرار مجلس الأمن رقم ٧٦٥ خالياً من أى إدانة مباشرة لحكومة بريتوريا بشأن تورطها فى أحداث العنف، نتيجة اعتراض المملكة المتحدة أساساً والتى أشاد وفدها بما أسماه تقدم حكومة بريتوريا فى محادثات السلام وإجراءات تفكيك نظام «الأبارتيد». إلا أن نتيجة اجتماع مجلس الأمن حققت مكاسب للمؤتمر الوطنى الأفريقى من جهة تبنى هدف إنشاء مجتمع ديمقراطى غير عنصرى فى جنوب أفريقيا، كما ذكر المجلس بإعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٨٩ حول «الأبارتيد» ونتائجه المدمرة على الجنوب الأفريقى، وطالب حكومة جنوب أفريقيا باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لوقف العنف وحماية حياة وممتلكات المواطنين، إلا أنه - واستجابة للموقف البريطانى - حث القرار كافة الأطراف على العمل لوقف العنف والعودة للمفاوضات السلمية، ولم يحدد القرار ولاية الممثل الخاص للسكرتير العام للأمم المتحدة وإنما اكتفى بتحديد أهداف هذه المهمة، وهى التوصية بإجراءات تؤدى إلى إنهاء العنف وإيجاد ظروف مواتية للمفاوضات. وأكد القرار بوضوح دعم نضال شعب جنوب أفريقيا المشروع من أجل بناء مجتمع ديمقراطى وغير عنصرى، وأدان بوضوح أيضاً مذبحة «بويباتونج» وما تلاها من إطلاق للنار على المدنيين العزل، وطالب سلطات بريتوريا بمحاكمة المسئولين عن العنف.

وفيما يتعلق بالمسائل الدولية أيضاً، وفى البرنامج الانتخابى لحزب المؤتمر الوطنى الأفريقى لانتخابات ١٩٩٤، وعلى صعيد التناول الدولى لموضوعات حقوق الإنسان، فقد ركز «مانديلا» على تلك الموضوعات كأحد محاور دور جنوب أفريقيا فى العلاقات الدولية، أخذاً فى الاعتبار عدم اقتصار حقوق الإنسان على الجانب السياسى فقط، بل امتدادها للمجالين الاقتصادى والاجتماعى، خاصة فى ضوء طول معاناة شعب جنوب أفريقيا من

عندما ثارت تساؤلات حول عقد سياحى وقعتـــه «وينى مانديلا» وابنتها مع الممثل المصرى العالمى «عمر الشريف» وحول توجيه دعوات لمستثمرين أجانب للمشاركة فى مشروعات سياحية معها ومع ابنتها. جاء رد الرئيس «مانديلا» متمثلا في عزل زوجته من منصبها الحكومى



«الأبارتيد»، الذى مثل فى الأساس عدواناً ضد حقوق الإنسان. كذلك طالب المؤتمر بتحقيق الديمقراطية والتسامح داخل كافة دول العالم - خاصة فى أفريقيا - لحل مشكلات العالم بشكل عادل ودائم، خاصة فى ضوء نضال المؤتمر الوطنى الأفريقى الطويل من أجل الديمقراطية فى جنوب أفريقيا.

وقد ساهمت شخصية «مانديلا» الأسطورية فى دفع العلاقات الدولية لجنوب أفريقيا وبنائها السريع لشبكة علاقات دبلوماسية امتدت من أيرلندا إلى تنزانيا إلى إندونيسيا وإلى المملكة العربية السعودية.

فخلال زيارته للولايات الأمريكية فى أكتوبر ١٩٩٤، ساوى الرئيس «مانديلا» بين دور كل من إدارة كلينتون الديمقراطية وإدارة بوش الأب الجمهورية فى إحداث التحولات التى حدثت فى جنوب أفريقيا، وهى مساواة ربما أثارت امتعاض البيت الأبيض فى إحدى حقب سيطرة الحزب الديمقراطى، وأظهر «مانديلا» أن لدى جنوب أفريقيا أولوياتها وسياساتها الخاصة التى لا تنوى جعلها تابعة للولايات المتحدة. وفى هذا الإطار رفض «مانديلا» التنسيق مع الولايات المتحدة فى مجال الاستخبارات أو لعب دور قوة تدخل فى صراعات القارة الأفريقية لحساب واشنطون، ومع إعطاء الأولوية للتنسيق مع المنظمات الإقليمية فى أفريقيا خاصة منظمة الوحدة الأفريقية فى ذلك الوقت (وهى الكيان الذى سبق الاتحاد الافريقى وأنشىء عام ١٩٦٣). إلا أنه على الجانب الإيجابى، فقد تلقى «مانديلا» وعوداً بمساعدات أمريكية تبلغ بلايين الدولارات خلال سنوات قليلة، وتعهدت الولايات المتحدة بتسهيل دخول جنوب أفريقيا فى المؤسسات السياسية والاقتصادية الدولية. وتم خلال الزيارة إنشاء لجنة على مستوى نائبى الرئيسين لدعم العلاقات بين قطاع الأعمال فى البلدين والتعاون العلمى والتكنولوجى وفى قطاعات تطوير الموارد البشرية والطاقة والبيئة والتعاون الثقافى. كما التزمت الولايات المتحدة بإنشاء صندوق لتنمية المشروعات الخاصة بجنوب أفريقيا بقيمة مائة مليون دولار أمريكى على أن ينفق منها خمسون مليون دولار داخل جنوب أفريقيا، وبمنح قرض لضمان بناء المساكن لمحدودى الدخل بقيمة خمسة وسبعين مليون دولار أمريكى، وإنشاء صندوق آخر بقيمة ٧٥ مليون دولار لتقديم رأس المال للمستثمرين ورجال الأعمال الأفارقة، مع إرسال متطوعى كتائب السلام من الولايات المتحدة إلى جنوب أفريقيا. كما التقى الرئيس «مانديلا» خلال وجوده بالولايات المتحدة مع الرئيس الهايتى المنتخب الذى كان مخلوعاً حينذاك «أريستيد» لإظهار تأييده للديمقراطية عبر العالم.

وبالإضافة إلى مصر التى سنتعرض لها تفصيلاً فى آخر جزء من هذا المقال، حرص «مانديلا» فور الإفراج عنه على التوجه إلى ليبيا لتوجيه الشكر لقيادتها على دعم نضال شعب جنوب أفريقيا ضد «الأبارتيد»، دونما اهتمام بعدم ارتياح بعض الدوائر الغربية تجاه هذه الزيارة. كما زار الرئيس «مانديلا» عدة دول عربية أخرى، حيث زار الرباط عدة مرات أولها فى يونيو ١٩٩٤، وزار المملكة العربية السعودية فى أكتوبر - نوفمبر ١٩٩٤. وخلال الزيارة، تناول الرئيس «مانديلا» إمكانية استيراد جنوب أفريقيا لنفط سعودى.

وعلى الصعيد الإقليمى الأفريقى، جاءت مشاركة «مانديلا» فى القمة الأفريقية بداكار فى ١٩٩٢ مخيبة لآماله، حيث دعت القمة وزير خارجية حكومة بريتوريا العنصرية «بيك بوتا» لحضور أعمالها أيضاً، بينما كان «مانديلا» يأمل فى تعبئة موقف أفريقى موحد حازم ومؤيد لمواقف المؤتمر الوطنى الأفريقى، إلا أن بعض التقارير ذكرت أن ما حدث كان العكس: أى أن «مانديلا» تعرض فى داكار لضغوط للعودة إلى مائدة التفاوض مع حكومة بريتوريا، وهو الأمر الذى جسد نجاحا نسبياً لسياسة العصا والجزرة التى اتبعتها حكومة بريتوريا فى ذلك الوقت مع معظم دول الجوار الأفريقية التى كانت معروفة باسم «دول المواجهة». وفى برنامج المؤتمر الوطنى الأفريقى لانتخابات ١٩٩٤، دعا «مانديلا» إلى تغيير القاعدة الاقتصادية للقارة الأفريقية وتنويع شبكات علاقاتها التجارية.

وعلى المستوى الأفريقى أيضاً، ولكن بعد انتخاب «مانديلا» رئيساً، شارك وزير خارجية جنوب أفريقيا مع وزيرى خارجية بتسوانا وزيمبابوى فى الوساطة لدعم الاتفاق الذى أعاد إلى ليسوتو أول حكومة ديمقراطية منتخبة فى البلاد منذ ٢٤ سنة. وقد هدد الرئيس «مانديلا» ورئيس زيمبابوى «موجابى» بفرض عقوبات على ليسوتو إذا لم يتم العمل بالدستور. وأكد «مانديلا» أن جنوب أفريقيا لا تستطيع ان تقف مكتوفة الأيدى وتسمح بتدمير الديمقراطية فى أى دولة فى المنطقة، وهو ما عكس التزاماً إقليمياً بالديمقراطية ولكنه عنى أيضاً دوراً أمنياً وعسكرياً إقليمياً لجنوب أفريقيا، وفرصة لإثبات فاعلية جيش جنوب أفريقيا إقليميا، وخاصة حين طارت طائرات ميراج تابعة للسلاح الجوى لجنوب أفريقيا فوق ثكنات لجيش ليسوتو. وفى نفس الإطار هدد اتحاد

نقابات العمال بجنوب أفريقيا - كوساتو - بفرض حظر على نقل البضائع من وإلى ليسوتو المنغلقة أرضياً إذا لم تعد الحكومة الديمقراطية إلى السلطة. وقد توقع البعض حينذاك أن تطرح بعض القوى داخل جنوب أفريقيا مجدداً فكرة إعادة إدماج ليسوتو فى جنوب أفريقيا. وفى إطار الدفاع عن حقوق الإنسان على المستوى الأفريقى، قاد الرئيس «مانديلا» الدعوة إلى فرض عقوبات على نيجيريا عقب تنفيذ حكم الإعدام هناك فى عدد من دعاة حماية حقوق الأقليات.



أما عن علاقات «مانديلا» مع مصر التى نتناولها هنا فى آخر جزء من هذا المقال التحليلى، فهى قديمة قدم انضمامه للمؤتمر الوطنى الأفريقى ودعم مصر الفعال للمؤتمر، مثل غيره من حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا، بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو المصرية. وقد زار «مانديلا» القاهرة فى أواخر ١٩٦١ واستقبله السيد/محمد فائق فى مكتبه، وكان بصحبة «أوليفر تامبو» الذى تولى زعامة المؤتمر الوطنى الأفريقى خلال وجود «مانديلا» فى المنفى بجزيرة «روبينز». ولكن مانديلا لم يتمكن خلال الزيارة من مقابلة الرئيس الراحل عبد الناصر الذى كان مشغولاً بضيفه حينذاك الرئيس اليوغوسلافى الراحل «جوزيف بروز تيتو» الذى تواكبت زيارته لمصر مع الفترة القصيرة التى قضاها «مانديلا» فى القاهرة لارتباطه ببرنامج زيارة لبعض الدول فى غرب أفريقيا. وبعد مغادرة «مانديلا» القاهرة مباشرة، اتصل به السيد/محمد فائق فى غرب أفريقيا وأبلغه أن الرئيس عبد الناصر يرغب فى لقائه وطلب منه الحضور للقاهرة. وقد سعد «مانديلا» بهذا الاتصال وهذه الدعوة، ولكنه ذكر أنه مضطر للعودة إلى جنوب أفريقيا ولكنه وعد بالعودة للقاهرة خلال أسبوع واحد. إلا أن القدر كان لديه ترتيبات أخرى، فبعد عودة «مانديلا» إلى بلاده تم القبض عليه وأرسل للسجن بجزيرة «روبينز» لسبعة وعشرين عاماً. وعندما جاء مانديلا لزيارة القاهرة بعد الإفراج عنه، وبدعوة من الرئيس مبارك، وفى لقائه مع السيد/محمد فائق ذكر له مازحاً أنه يأسف لحضوره متأخراً عن موعده بسبعة عشرين عاماً تقريباً!

ومما لا شك فيه أن الأبرز - وربما الذى أخذ قدراً من الإقرار الدولى والتغطية الإعلامية على الصعيد الدولى - ضمن جهود مصر لدعم نضال شعب جنوب أفريقيا كانت مساهمتها فى الإفراج عن «نيلسون مانديلا»، ثم دعوة واستقبال «مانديلا» عقب الإفراج عنه. وبالنسبة لجهود الإفراج عن «مانديلا» تحديداً، فإن صحفاً بريطانية وأمريكية قد أقرت بجهود مصر لسنوات طويلة للإفراج عن «مانديلا»، سواء من خلال المجموعة الأفريقية أو من خلال الأمم المتحدة، أو الاتصالات الثنائية مع الدول الغربية، بل ومع حكومة جنوب أفريقيا ذاتها، خاصة خلال لقاء الرئيس مبارك ورئيس الوزراء الجنوب أفريقى حينذاك «فردريك دى كليرك» على هامش الاحتفال باستقلال ناميبيا عن جنوب أفريقيا عام ١٩٨٩، وخصت بالذكر جهود الرئيس مبارك والدكتور بطرس بطرس غالى عندما كان لسنوات وزير دولة للشئون الخارجية فى مصر. وعندما تم الإفراج عن «مانديلا» من جزيرة «روبينز»، لم يكن من الغريب أن تكون إحدى أوائل الدعوات التى وجهت إليه لزيارة دول خارج الحدود قد جاءت من مصر. كذلك جاء طبيعياً أن يلبى «مانديلا» هذه الدعوة سريعاً. وجاء استقبال مصر لمانديلا حافلاً على المستويين الرسمى والشعبى استقبالاً يليق بمكانة «مانديلا» وتاريخه النضالى من جهة، وبدور مصر الدائم فى دعم كفاح شعب جنوب أفريقيا من أجل القضاء على «الأبارتيد» وبناء الديمقراطية من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك هو العدد الضخم من المثقفين والمواطنين وشباب مصر الذين اكتظ بهم مقر جمعية الدراسات الأفريقية بالقاهرة والشوارع المحيطة به عندما ذهب الزعيم «مانديلا» لإلقاء خطاب، وكذلك منحه درجة الدكتوراة الفخرية فى مصر.

وفى الختام، لا يسعنا إلا أن نقول أن «مانديلا» يمثل نوعاً فريداً من الزعامات التاريخية، وخلال وجوده فى سجنه ومنفاه، ظلت شعبيته الأسطورية ميراثاً تتناقله الأجيال، حيث جذب انتباه العالم وحظى بتقدير وإعجاب الجميع، كما ارتبط بشعبه بعلاقة عضوية غير قابلة للانفصام نظراً لتجسيده لآلام وأحلام هذا الشعب، مما جعله من أشهر السجناء السياسيين، إن لم يكن أشهرهم على الإطلاق، فى العالم بأسره، بعد أن تحدى السلطة العنصرية وصمد فى منفاه وسجنه لمدة فاقت ربع القرن، وقامت من أجله أكبر حملة للإفراج عرفتها الإنسانية، وعقب ذلك صار بدوره من أشهر الزعماء ورؤساء الدول فى زماننا. فقد عكس بصدق وثبات قيم الحرية والوطنية والعزة القومية والنضال من أجل العدالة. لقد ولد «مانديلا» عام ١٩١٨، وهو نفس عام ميلاد الرئيس





أظهر «مانديلا» أن لدى جنوب أفريقيا أولوياتها التى لا تنوى جعلها تابعة للولايات المتحدة. وفى هذا الإطار رفض «مانديلا» التنسيق مع الولايات المتحدة فى مجال الاستخبارات أو لعب دور قوة تدخل فى صراعات القارة الأفريقية لحساب واشنطون



الراحل جمال عبد الناصر، وتأثر بعبد الناصر وبغيره من القادة التاريخيين لأفريقيا ونضالها. مثل «كوامى نكروما» فى غانا و«أحمد سيكوتورى» فى غينيا، و«موديبو كيتا» فى مالى، و«جوليوس نيريرى» فى تنزانيا، وغيرهم كثيرون. فقد رفع شعار الوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية، وحلم ببناء مليون منزل فى عشر سنوات لفقراء بلاده، ووعد بتوفير التعليم للجميع وإعادة توزيع الأراضى الزراعية على المعدمين وإلغاء الضرائب على المواد الغذائية الضرورية للمواطن العادى فى بلاده. ولكنه فى ذات الوقت جعل من مطلب الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان هدفاً له. لقد ناضل «مانديلا» ضد سيطرة الرجل الأبيض على بلاده، ولكنه رفض التعصب ضد البيض، ودعا إلى وعمل من أجل مجتمع ديمقراطى حر يعيش فيه الجميع فى انسجام وفى ظل تكافؤ الفرص والمساواة أمام القانون. فلم يتورط «مانديلا» أبداً فى إطلاق موجة تعصب جديدة تدعو لسيطرة الأفارقة كرد فعل أو كانتقام على سياسات التمييز التى مارسها ضدهم المستوطنون البيض لعقود طويلة. فقد كانت قناعة «مانديلا» هى أنه عندما تسقط عن المستوطنين البيض صفة «العنصرية» يصبحون مواطنين لهم كافة الحقوق بهذه الصفة. وعندما أصبح «مانديلا» رئيساً لجنوب أفريقيا، ظهرت محورية المسألة الديمقراطية وبرزت فى سياساته، مثل مساهمة جنوب أفريقيا فى جهود إعادة الديمقراطية إلى ليسوتو فى الجنوب الأفريقى، وتهديده بفرض عقوبات على ليسوتو إذا لم يتم إعادة العمل بالدستور هناك، وإعلانه بوضوح أن بلاده لن تقف مكتوفة الأيدى أمام أى تراجع عن الديمقراطية فى أى دولة بالمنطقة. كذلك لا ننسى دعوته لفرض عقوبات على نيجيريا لإعدامها تسعة من نشطاء حركات حقوق الإنسان بها. ■

المراجع:

— Gail M. Gerhart. Black Power in South Africa: The Evolution of an Ideology. University of California Press, 1979

— Nelson Mandela. Long Walk to Freedom: An Autobiography of Nelson Mandela. Little, Brown and Company, 1995.

— Gail M. Gerhart and Others. From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa. 5 Volumes. Volume 5 published in 1997 by Indiana University Press.

د. وليد محمود عبد الناصر، مانديلا وجنوب أفريقيا: بين الماضى والحاضر، تقديم السيد/ محمد فائق، دار المستقبل العربى بالقاهرة، ١٩٩٦

حلمى محمد القاعود

فتاوى كبار الكتاب والأدباء

[١]

يعجب المرء لمرور الزمان، دون أن تتغير القضايا الرئيسية التى تشغل الناس فى بلادنا العربية كثيراً، فمنذ أقل من قرن طرحت مجلة الهلال التى تصدر فى القاهرة شهرياً مجموعتين من الأسئلة على عدد من كبار الكتاب والأدباء فى ذلك الحين، وكان الطرح تحت مسمى «الاستفتاء»، أى طلب الفتوى، أى الإجابة على مجموعتين من الأسئلة على عدد من كبار الكتاب والأدباء فى ذلك الحين. وكان الطرح تحت مسمى «الاستفتاء»، أى طلب الفتوى، أى الإجابة على مجموعتين من الأسئلة، ترتبط كل مجموعة بالأخرى وتتدخل معها، ولم تكتف المجلة بطرح الأسئلة وطلب الفتوى أو الإجابة على مدى شهور فى بضع سنوات، نشرتها المجلة متفرقة، بل بادرت إلى طبعها فى كتاب يحمل عنوان «فتاوى كبار الكتاب والأدباء، فى: ١. مستقبل اللغة العربية، ٢. نهضة الشرق العربى وموقفه إزاء المدنية الغربية».

ولنا أن نتأمل فى استخدام بعض الألفاظ فى هذا العنوان، والدلالة الكامنة وراءها، ولفظة «فتاوى» بمعنى إجابات، تشير إلى هيمنة الحس الدينى الإسلامى، التى تشير إليه «الفتوى»، كما تشير إلى الرغبة فى معرفة الإجابة الصحيحة، والطريق السليم، كأن الأمر عبارة تقتضى الوضوح والاستقامة والإخلاص، حيث لا مجال هنا لمزايدات أو مناقصات أو خداع.. ثم لنا أن ندرك مدى التسامح والتقابل الذى كانت عليه الحياة الثقافية آنئذ - مع الاختلاف والتنوع - فى احترام الشعور الإسلامى، بل التماهى معه، واستخدام معجمه دون غضاضة أو ضيق أو تأفف، فالمعروف مثلاً أن أصحاب «الهلال» آنئذ من غير المسلمين، ولكنهم لم يستنكفوا عن استخدام اللفظ ذى الدلالة الشرعية الفقهية بالدرجة الأولى، ويذكر فى هذا السياق أن «جرجى زيدان»، كان أول من كتب ما يسمى «روايات تاريخ الإسلام» - مع التحفظات الفكرية والفنية على ما ورد فيها - دون أن يستشعر غرابة، أو يجد المجتمع فى ذلك شيئاً خارقاً للعادة، بل عده سياقاً طبيعياً للحضارة الإسلامية، واستيعابها لما يسمى الآن بـ«الآخر». وهى تسمية مستهجنة من وجهة نظرى لأنه ليس آخر بقدر ما ينتمى إلينا وننتمى إليه - وقدرة هذا الآخر على العمل والمبادرة فى دائرة الحضارة الإسلامية المتسامحة، وإنسانيتها الرائعة.



جرجى زيدان

ثم إن استخدام محرر «الهلال» للفظة «المدنية» الغربية، دون استخدامه للفظة «الحضارة» الغربية، يوضح مدى الوعى بدلالة الألفاظ وأبعادها، فالمدينة هى الجانب المادى أو التجريبى من الحضارة، التى تعنى الروح والمادة معاً، كما يقرر علماء المجتمع. فنهضة الشرق العربى - لاحظ استخدام الشرق العربى لا الشرق الأوسط ولا الشرق الأدنى كما كان شائعاً يومئذ!. وموقفه إزاء المدنية الغربية، تعنى أن الشرق العربى يملك الجانب الروحى، الذى يمثل الحضارة فى المجال الثقافى. وكأنه ليس بحاجة إلى قيم الغرب الثقافية التى تتناقض مع القيم الروحية الإسلامية، فالقيم الثقافية الغربية هى قيم الاستعمار والنهب والقتل والعنصرية واحتقار الآخر أياً كان، والخداع والمراوغة، والمكر والدهاء، والأنانية والتسلط.. إلخ، وهى قيم مرفوضة إسلامياً وإنسانياً.. إذا فالنهضة المشرقية تبحث عما فى المدينة الغربية من مخترعات وسلع وأدوات ونظم ومستجدات، تساعد على البناء والتعمير والتطوير فى شتى المجالات، ونقل الشرقى العربى، من دائرة التخلف والتفرق والتشرذم والضعف والهوان والاستلاب، إلى دائرة التقدم والوحدة والتماسك والقوة والعزة والكرامة.

استخدام اللفظ قديماً، كان له مدلوله الدقيق والعميق، وعلى أساسه كان الاستفتاء الذى يبحث عن المستقبل، ويطرح احتمالاته ومتطلباته فى ظل أوضاع صعبة ومؤلمة، على أكثر من مستوى عربى ومحلى.

وسوف نجد فى مجموعتى الأسئلة اللتين طُرحتا على كبار الكتاب والأدباء فى ذلك الوقت، وعياً حقيقياً بطبيعة الواقع، وحلم المستقبل، فالمجموعة الأولى الخاصة بمستقبل اللغة العربية، وكونت الإجابات عليها، ما سمته «الهلال» الكتاب الأول، تقول:

- ما هو مستقبل اللغة العربية فى نظركم؟
- وما عسى أن يكون تأثير التمدين الأوروبى والروح الغربية فيها؟
- وما يكون تأثير التطور السياسى فى الأقطار العربية؟
- هل انتشارها (أى اللغة العربية) فى المدارس العالية (يقصد الجامعات بلغة عصرنا) وغير العالية، وتعلم بها جميع العلوم؟
- وهل تتغلب على اللهجات العامية المختلفة وتوحدها؟
- وما هى خير الوسائل لإحيائها؟

والمجموعة كما نرى بالسؤال عن المستقبل تتبعه أسئلة أخرى تصب فى سياق الإجابة عنه.

أما المجموعة الأخرى فتمضى فى الاتجاه ذاته، وتجمعها «الهلال» تحت ما تسميه «الكتاب الثانى»، وترتبط بالمستقبل أيضاً، انطلاقاً من الواقع بحثاً عن النهضة العربية الشاملة:

استخدام محرر «الهلال» للفظة «المدنية» الغربية، دون استخدامه للفظة «الحضارة» الغربية، يوضح مدى الوعى بدلالة الألفاظ وأبعادها

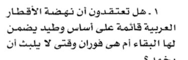


فتاوى كبار الكتاب والأدباء
إدارة الهلال بمصر
القاهرة ١٩٢٣

إن كبار الكتاب والأدباء الذين سجلت «الهلال» فتاواهم،
لم يكونوا فى اتجاه واحد،
أو فكر واحد



فى "اللغة والنهضة"



١ ـ هل تعتقدون أن نهضة الأقطار العربية قائمة على أساس وطيد يضمن لها البقاء أم هى فوران وقتى لا يلبث أن يخمد؟

٢ ـ هل تعتقدون بإمكان تضامن هذه الأقطار وتآلفها؟ ومتى؟ وبأى العوامل؟ وما شأن اللغة فى ذلك؟

٣ ـ هل ينبغى لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية؟ وبأى قدر؟ وعند أى حد يجب أن يقف هذا الاقتباس:

أ ـ فى النظامات السياسية الحديثة.
ب ـ فى الأدب والشعر.
ج ـ فى العادات الاجتماعية.
د ـ فى التربية والتعليم؟



تظل هذه الأسئلة (فى المجموعتين) مطروحة قديماً وحديثاً لسبب بسيط، وهو أن الحالة العربية الإسلامية لا تزال تراوح مكانها، صحيح أنه حدثت تغيرات وتطورات، ولكنها لا تزال محدودة، بل هناك فى بعض الجوانب تراجع بعد تقدم، وضعف بعد قوة، وتردد بعد حسم نتيجة لظروف شتى، لا مجال للحديث عنها هنا.

لقد تخلصت الأقطار العربية من الاستعمار الغربى رسمياً، ولكنه لم تزل له الكلمة العليا فى مصائر شعوبنا سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وحضارياً إن صح التعبير.

صارت دولنا حرة، وتحظى بعضوية الأمم المتحدة، ولها جامعة عربية تضم اثنتين وعشرين عاصمة عربية، ولكل عاصمة جيش ونشيد وعلم، وحكومة ومجالس نيابية وثقافية واقتصادية، ودستور وقوانين، ونقابات واتحادات، وجامعات ومدارس وسفارات ومجامع لغوية وعلمية وقنوات تليفزيونية ووسائط إعلامية.. ولكن اللغة تتعرض للخطر، والنهضة لم تمض فى طريقها المأمول.. لماذا؟

استفتاءات كبار الكتاب والأدباء قبل تسعين عاماً أو يزيد تجيب، أو مازالت صالحة للإجابة عن ذلك، لأن ما أجابوا عليه آنئذ، وما أصدروا من أجله الفتاوى قائم لم يزل..

طه حسين

وسوف نلاحظ أن كبار الكتاب والأدباء الذين سجلت «الهلال» فتاواهم، لم يكونوا فى اتجاه واحد، أو فكر واحد، أو تصور واحد، بل كانوا خليطاً يمثل ألوان الطيف الفكرى أو الثقافى فى الواقع العربى الإسلامى يومئذ، ابتداءً من المستشرقين الأجانب الذين يمثلون ثقافة المستعمرين الغزاة، وعاشوا بين ظهور العرب المسلمين واطلعوا على طبيعة الحياة العربية الإسلامية والثقافة السائدة، فى الواقع السائد، إلى أدباء المهجر الذين يعيشون فى الغرب الأمريكى برؤاه وأفكاره وأحواله المادية والثقافية المختلفة، فضلاً عن أدباء الأمة فى المشرق العربى الذين يعانون مشكلاته ويحيون واقعه الشعبى وعلى مستوى النخبة..

تستطيع أن تجد المستشرق «جويدى» والأب لامنس وخليل مطران وجبر ضومط، إلى جوار مصطفى صادق الرافعى وإبراهيم حلمى العمر وأمين واصف بك، وتجد محمد كرد على وعيسى إسكندر المعلوف وسليم سركيس ومحمد لطفى جمعة بجانب ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وجميل صدقى الزهاوى وطه حسين.. وآخرين يختلفون فى الثقافة والتصور، ولكنهم يحترمون بعضهم البعض. ويعبرون عن «وجهات نظرهم» برقى وتحضر وأدب رفيع. وفى السياق العام تجد منهم جميعاً احتراماً للثقافة العامة، وتقديراً لدين الأغلبية الساحقة ومعطياته. فلا تجد تهجماً أو اجتراء أو إهانة أو أوصافاً قبيحة متدنية تصف الإسلام بالإظلام والتخلف والماضى البغيض والإرهاب الدموى والوحشية والدين الذكورى ودين البداوة ودين السيف.. إلخ. ما تفتقت عنه قرائح المخالفين ممن يحملون أسماء إسلامية أو غيرها، فى محاولات غير خلقية وغير وطنية لإرضاء المهيمن الغربى والغازى الأجنبى والحكومات المستبدة الموالية لغير شعوبه ولغير أمتها ولغير دينها.

بل إن العناصر المتطرفة أو شديدة التطرف، كانت ترى أن هناك حدوداً تقف عندها حرصاً على مشاعر الناس وأحاسيسهم، وتعرض ما لديها من آراء وأفكار فى سياق مهذب، يحاول أن يقدم الحجج والبراهين لإقناع الآخرين.

وقد نشأت فى هذه البيئة فرصة مناسبة للجدل حول المستقبل، ومعالجة الأخطار المحدقة بالأمة، والآمال المعلقة على تنفيذ أفكار بعينها، أو رؤى بذاتها. ولا عجب أن تكون القضايا العامة التى دار حولها الجدل محل اهتمام من الفرقاء جميعاً، وإن عبَّر كل فريق عن رأيه تعبيراً صريحاً مباشراً.

لذا، فإن قيمة الأسئلة المطروحة والإجابات التى سجلها الكتاب والأدباء الكبار يومئذ، تتجدد فى زماننا، وتظل مهمة للمعاصرين، وربما من يأتون بعدها، بسبب استمرار الظروف التى كانت سائدة فى مطلع القرن العشرين، وإن اختلفت الأزياء والأشكال.



إن العناصر المتطرفة أو شديدة التطرف،
كانت ترى أن هناك حدوداً تقف عندها حرصًا
على مشاعر الناس وأحاسيسهم



[٢]

مستقبل اللغة العربية.. يمثل قضية مهمة خاصة بالوجود الحضارى للأمة. فالأمة التى تفقد لغتها، وتنبطح

مستقبل اللغة العربية إذاً قضية قديمة جديدة

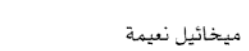




جبران خليل جبران



جميل صدقى الزهاوى



ميخائيل نعيمة

أمام اللغات الأخرى. تبعية واستسلاماً وتماهياً، تتحول إلى عنوان كبير، يؤكد ضياع الأمة وانسحاقها وهزيمتها الكاملة، وهو ما يجرى لأمم عديدة على مر التاريخ.. والعكس صحيح، حين تستعيد اللغة حضورها ووجودها وتجددها الدائم، فهى عنوان على القوة والسيادة والتفوق.

كانت اللغة العربية فى مطلع القرن العشرين تنهض رويداً رويداً، شعر عربى يستعيد الصياغة والرواء والنضارة التى عرفها فى أيام عزه القديم ومجده الراحل، ونثر يتماسك، وينفض عن نفسه تراب التكلف والتعقيد والخواء، ومدارس تعبير ترقى باللفظ والتركيب والصورة، فضلاً عن الفكرة والمضمون، وأجيال جديدة تتعلم وتدرس وتتثقف، وتقارن بين ما لديها وما لدى الأقوياء.. واللغة تنمو وتترعرع من منظور إسلامى وقومى ووطنى، أملاً فى مواجهة الغزاة والطغاة، وقد تحقق للأمة كثير من النجاح حتى ستينيات القرن الماضى، ولكن الرياح جاءت بما لا تشتهى السفن، فقد تدهور التعليم مع اتساع رقعة المدارس والجامعات، بل إن الحياة اليومية صارت تشهد حوارات ومناقشات وأحاديث، تتدخل فيها الألفاظ والعبارات الإنجليزية والفرنسية، وراحت دول وحكومات تتراجع عن خطط التعريب، وتستسلم للفرنسية أو الإنجليزية فى الصحافة والتلفزة والإذاعة والندوات والمؤتمرات، بل تجد مسئولين عرباً لا يتورعون عن الحديث بالإنجليزية فى مؤتمراتهم الصحفية داخل بيوتهم ومقرات الحكم العربية، ولا يجدون غضاضة، والمترجم العربى، يترجم ما يقولونه إلى لغتنا العربية الأسيرة، ناهيك عن لوحات الإعلانات الكبيرة، وأسماء المحلات والشركات والمؤسسات والبنوك والمطارات والموانئ وغيرها، التى تعلو فيها اللغة الإنجليزية على اللغة العربية، أو تنفرد فيها الأجنبية تماماً، فلا تجد أثراً للغة العربية وحروفها..

بل إن الشبكة العنكبوتية (النت) دفعت كثيراً من الشباب العربى إلى استخدام كثير من مصطلحاتها الأجنبية فى التعامل اليومى، والكتابة عبر الرسائل الإلكترونية، والمدونات ونحوها..

وفى الوقت ذاته ينعقد مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنوياً، ويأتى علماء اللغة من البلاد العربية، ويلتقون ويتدارسون حال اللغة وما وصلت إليه، ويصدرون التوصيات التى تطلب الاهتمام باللغة والحفاظ عليها، ولكن أحداً لا يستجيب أو يسمع، فالضغط قوى من ناحية اللغات الأجنبية، وأضحت معاهد وجامعات ومدارس ومناهج فى بلاد العربية لا تعرف اللغة العربية فى مقرراتها وكتبها وطرق تدريسها.

هناك مخلصون فى الجامعات والمدارس والإعلام يحاولون الوقوف فى وجه التيار أو الطوفان المتدفق ولكن إمكاناتهم محدودة، أمام الانبطاح العام الذى نتج عن «الدونية» أو الإحساس بها فى مناخ الضعف والمشكلات العامة المتجذرة.

ومن المفارقات أن الغزاة النازيين اليهود فى فلسطين المحتلة، بعثوا لغة مهجورة منذ آلاف السنين أعنى اللغة العبرية، وفرضوها فى المحافل الدولية، فضلاً عن الصحافة والتعليم والثقافة والتعامل اليومى والبحث العلمى فى كيانهم الغاصب، دون أن يخجلوا منها، أو يستشعروا الدونية، بل جعلوها لغة توحيد، لمن يسمونهم «يهود الشتات» الذين قدموا إلى فلسطين المحتلة من شتى بقاع الأرض بشتى اللغات واللهجات..

مستقبل اللغة العربية إذاً قضية قديمة جديدة، تستدعى طرح فتاوى كبار الكتاب والأدباء فى مطلع القرن العشرين مرة أخرى فى مطلع القرن الحادى والعشرين..

وتبدو وجهات النظر القديمة متطابقة إلى حد ما، مع وجهات النظر المعاصرة، مع الفارق الذى تفرضه طبيعة الزمان والأحداث، ولكن ما قاله القدماء صالح تماماً لمعالجة مستقبل اللغة العربية، ويحتاج منا إلى درسه وقراءته والتأمل فيه، خاصة أنه يأتى من مصادر متنوعة ومعقدة.

وهناك شبه اتفاق، بل اتفاق، على أن نهضة اللغة العربية تبدأ من التعليم أو المدارس، واستقلال الأمة، ولعل ما ورد فى إجابة «نقولا الحداد» يلخص ما أجمع عليه كبار الكتاب والأدباء فى إجاباتهم على الطريقة الأمثل لنهضة اللغة الفصحى ونشرها.. يقول:

«يلزم حتماً أن تنتشر اللغة العربية فى المدارس كلها، وأن تعلم بها العلوم، وانتشارها على هذا النحو يفتح باباً واسعاً للمطبوعات العربية، وبالتالى يعظم عدد قرائها وتترقى صناعة القلم جداً.

ومتى صارت العربية لغة التعليم وعم التعليم الأهلى الأمة كلها، تغلبت اللغة الفصحى على اللهجة العامية بحكم الطبع. ترى الشاهد على ذلك الآن فى كلام المتعلمين والطلبة، فإن كلامهم يبتعد عن العامى ويقرب من الفصيح.

أما إحياء اللغة فلا يتعمَّل تعملاً بوسيلة صناعية، لأن وسيلته طبيعية، وهى ما تقدم قوله من استقلال الأمة الذى يفضى إلى استقلال التعليم الأهلى، واستقلال التعليم يقضى باستعمال اللغة الوطنية فيه، فحياة اللغة موقوفة على إحياء الأمة بروح الحرية والاستقلال، فإلى الاستقلال!».

وإذا كان «نيقولا الحداد» يمثل فى كلامه روح الاتفاق العام على نهضة اللغة من قاعات الدرس بما يفضى إلى استقلال الأمة، وما أدراك ما معنى الاستقلال وأهميته فى ذلك الزمان، فقد كان هناك شبه اتفاق أيضاً على وسائل ترقية اللغة العربية وتنميتها..

فى مقدمة هذه الوسائل نقل الأدب الغربى إلى اللغة العربية، بوساطة المترجمين الأكفاء الممتازين، فهذا يدفع إلى انقلاب عظيم بما يُنقل من أساليب التفكير وطرائق التعبير، ونجد أن هناك من يشيد بالشباب النشيط فى ذلك الحين من أمثال: عبدالرحمن شكرى، وإبراهيم عبدالقادر المازنى، ومحمد السباعى، بحكم تفوقهم فى العربية واللغات الأجنبية أو اللغات التى ينقلون عنها فى آن واحد.

ثم هناك شبه اتفاق حول إنشاء مجمع علمى عربى، يكون كمجامع أوروبا، يعمل عملها ويأخذ بسنتها، وليس ما يطلق عليه المجمع اللغوى.. «فإنما هى كتب فى دار الكتب»، كما يقول مصطفى صادق الرافعى.

ثم هناك شبه اتفاق على إصلاح تعليم العربية وآدابها، ونبذ الدفاتر الغثة التى يتم التدريس فيها، والرجوع إلى طريقة الرواة المتقدمين الجامعة (الإنكلوبيديا)، مما يجمع الفن والأدب واللغة والبلاغة، ويطبع الناشئ على الملكة الصحيحة، ويستحدث له ذوقاً فى لغته، ويقيم الكتب نفسها مقام العرب والرواق الذين كانوا هم أصل دولة البلاغة.

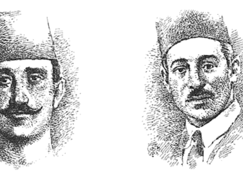
ثم هناك شبه اتفاق على عناية الصحف الكبرى بلغتها وكتابتها وأساليبها، فهى فى الأفق اللغوى كالهواء صحة أو وباء، وأن تحفل بالأدب، وتبذل فيه، ولا تخص السياسة دونه بشىء، فهو سياسة ألسنتنا وقوميتنا وتاريخنا. ولو كان التليفزيون آنئذ موجوداً، ومثله الإذاعات، والشبكة الضوئية (النت)، لأدرجوها مع الصحافة، فى السياق ذاته..

ثم هناك أمر أكد عليه «الرافعى»، وعياً منه بالطريقة المثلى لترقية اللغة، وتحويلها إلى ملكة لدى أبنائها، وهى وجوب حفظ القرآن الكريم أو أكثره فى المدارس، ولو على المسلمين وحدهم، مع درس الوجوه التى يجب أن يؤدى بها تأدية صحيحة، وذلك أساس متين، إن لم نحكم البناء عليه، فما أقرب أن يتداعى البناء كله، وهناً وتراخياً، والأمر يومئذ لله.

وإذا كان هناك شبه اتفاق على عوامل إنما من اللغة العربية وتقويتها، فهناك



فإذا كانت الأمة قوية أو تأخذ بأسباب القوة، فإن اللغة تقوى وتتجدد وتنمو وتنتشر



مصطفى صادق الرافعى — سليم سركيس



محمد لطفى جمعة

وعى ملحوظ، فى توصيف الحالة التى تمر بها اللغة، وهذه الحالة لا تتعلق بحياتها ولا موتها، ولكن بضعفها وقوتها، فإذا كانت الأمة قوية أو تأخذ بأسباب القوة، فإن اللغة تقوى وتتجدد وتنمو وتنتشر، أما إذا كانت الأمة ضعيفة، فإنها تقلد القوى، وفقًا لنظرية أن المغلوب يقلد الغالب، وإذا استمر ضعف الأمة، فإن أمر اللغة ينتهى إلى الاضمحلال.

وتجدر الإشارة إلى أن موقف المستشرقين فى مجمله، كان أقرب إلى توقع مستقبل حسن للغة العربية، والإشارة بما قدمته فى صنع الحضارة الإسلامية، ويشير الأستاذ «ريتشارد كوتهيل» إلى أهمية اللغة العربية وغناها، ويرى أنها «بفضل تاريخ الأقوام، التى نطقت بها، وبداعى انتشارها فى أقاليم كثيرة، واحتكاكها بمدنيات مختلفة، قد نمت إلى أن أصبحت لغة مدنية بأسرها، بعد أن كانت لغة قبيلة واحدة»، ويشبهها بالإنجليزية التى اجتازت البحار، وقطعت القارات، وغدت أساسًا لمدينة جامعة.

ومع أن «كوتهيل» لا يرى سببًا يمنع جعل العربية لغة التعليم فى المدرسة وفى الكلية، بل يجب جعلها كذلك، إلا أنه يستثنى فلسطين حين تصبح وطنًا سياسيًا لليهود، إذ تكون العبرانية لغة التعليم فيها(!)، وكأن الرجل يعلم متأكدًا - مع أن الوقت كان مبكرًا - قيام دولة الغزاة النازيين اليهود فى فلسطين، وسيادة اللغة العبرانية فى أرجائه، وهو ما حدث بالفعل، وصار حقيقة واقعة بعد ربع قرن تقريبًا من حديثه لـ «الهلال».. ثم يستدرك الرجل على كلامه، وكأنه أحس أن هناك من يلاحظ كلامه عن فلسطين ونكبتها المتوقعة آنئذ، فيقول: «ولكننى أطلب جعل تدريس العربية إجباريًا لأنها لغة مواطنى اليهود فى فلسطين ولغة المدنية المحيطة بهم». ثم يضيف: «وإننى ممن لا يستحسنون جعل اللغات الأوروبية لغات تدريس عامة، بل أنا ممن يقولون بتدريسها فى الكليات وأندية العلم العليا».

ويربط الأب اليسوعى «لامنس» مستقبل اللغة العربية باتحادها الوثيق مع المدنية الغربية ويطلب من العرب أن يعنوا بلغتهم على أساس أنها لغة وطنية، وفى الوقت نفسه، عليهم أن يثابروا على تعلم اللغات الأوروبية التى مكنت السوريين (يقصد بلاد الشام) بوجه خاص أن يلعبوا دورهم التاريخى، ويرى أن العرب إذا جعلوا التعليم العالى باللغة العربية فإنهم ينعزلون شيئًا فشيئًا عن الحركة العامة، إذ تصبح اللغة الوطنية حاجزًا منيعًا دون مواصلة التقدم.

والمفارقة أن «سوريا» تكاد تكون الآن هى الدولة العربية الوحيدة التى تعتمد العربية الفصحى وسيلة التعليم العالى فى الطب والهندسة والعلوم والزراعة والاقتصاد وغيرها، دون أن يحول ذلك بينها وبين التقدم العلمى، واستيعاب المنجزات العلمية لدى الآخرين، وسوريا هى الدولة العربية الوحيدة التى تعقد اختبارًا أساسيًا فى اللغة العربية للمتقدمين للدراسة فى كلياتها التجريبية، مع الاهتمام باللغات الأجنبية..

ولكن الأستاذ «لامنس» ينسى أن التقدم العام له شروطه الخاصة، التى تتجاوز فرص اللغات الأجنبية على التعليم العالى، وللأسف الشديد، فإن بعض العرب فى العقود الأخيرة، رددوا كلام «لامنس» وغيره فى هذا المجال، وتناسوا أن دولاً عربية جعلت التعليم العالى، وخاصة فى الطب والهندسة والعلوم باللغات الأجنبية، ولم يحدث التقدم المأمول، مما يعنى أن للتقدم شروطه الأخرى التى لم يتحدث عنها هؤلاء!

هناك أصوت استشراقية بشرت بمستقبل العاميات، وانتصارها على الفصحى، التى ستبقى فى أفضل الأحوال لغة تعبير عن الموضوعات الأدبية، وهناك من طالب بتسهيل الفصحى وتعديل حروف الكتابة وإصلاح الأساليب.. إلخ، وقد ردد البعض منا - ومايزال - هذه الآراء، لدرجة أن هناك من طالب بإلغاء النحو، وهتف بسقوط «سيبويه»، دون أن يولى وجهه شطر الأسباب الحقيقية لتراجع اللغة الفصحى وتعثرها فى أقطارنا العربية، وفى مقدمتها ضعف العرب كما سبقت الإشارة أو «طموّ التمدن الأوروبى» وتعزيز هيمنة الغربيين، وامتداد سلطتهم، وتسلطهم الأدبى والسياسى حسًا، كما يقول الأستاذ «جبر ضومط»، مما يعنى إقبال المغلوبين على آداب الغالبين ولغتهم، وإهمال آدابهم ولغتهم الوطنية نوعًا.

[٣]

تمثل قضية النهضة العربية الركن الأساسى فى حركة البلاد العربية فى العصر، وهى الشغل الشاغل لكل المهمومين بمستقبل الأمة، وكانت مجموعة الأسئلة التى وجهتها «الهلال» لكبار الكتاب والأدباء حول «النهضة» دليلاً على شوق عارم يتحرك فى أحشاء العرب، ليلحقوا بركب الحضارة الإنسانية، من حيث المشاركة والبناء والقوة والإبداع وهو أمر مازال قائمًا فى أيامنا، مع وجود مظاهر عديدة لهذه النهضة. بيد أننا لو تأملنا السؤال الأول الذى يقول: «هل تعتقدون أن نهضة الأقطار العربية قائمة على أساس وطيد يضمن لها البقاء أم هو فوران وقتى لا يلبث أن يخمد؟».

والمهم فى السؤال هو البحث عن أساس النهضة الوطيد، أى الدائم، وليس المؤقت، مما يعنى أن طرح السؤال ينطلق من مفهوم دقيق للنهضة وطبيعتها ومستقبلها أيضًا.

ولعل هذا كان من وراء شبه إجماع أيضًا بين المستفتين على ضرورة الحفاظ على الشخصية القومية، أو الهوية التى تشكل ملامح الأمة، مع الاستفادة بما يلائم هذه الهوية أو تلك الشخصية.

لقد كان هناك شبه يقين أن النهضة العربية الحديثة قائمة على شعور عام يملأ نفوس الأمم الشرقية عمومًا، شعور بشىء من احترام النفس والكرامة القومية، وهو أثر من آثار اليقظة العمومية فى الشرق، وقبس من ذلك النور الداخلى فى حياة شعوبها الواقعة تحت سيطرة الغريب، أو هو نار من ذلك البركان الاجتماعى الذى قد أخذ ينفث حممه فى كل أمة لم يزل فيها رمق من الحياء.

ومع إدراك الكتاب أن أقطار الشرق مازالت فى دور الحداثة، ولم تصل إلى مرحلة البلوغ والنضج، فقد كان موقفهم من اقتباس عناصر المدينة الغربية فى اللغة والأدب والسياسة والاجتماع، قائمًا على الاختيار والاصطفاء، لا التبعية والتماهى. إن إجابة الأستاذ «أنيس الخورى المقدسى» على هذه النقطة: نعم ولا. نعم إذا أريد بالعناصر الغربية محاسن ما عند القوم من أسباب المدنية والعمران، كأسباب الصناعة والإدارة والعلوم الطبيعية موضوعات الآداب الراقية واستعمالها لأجل ترقيتنا صناعيًا واجتماعيًا وأدبيًا..

ولا.. إذا كان المراد تقليد المدنية الغربية تقليدًا أعمى يذهب بشخصيتنا القومية، ومحاسن عواطفنا الشرقية.

وهذه الرؤية هى نفسها التى تبناها الدكتور «طه حسين» تقريبًا، وخالف فيها ما ذهب إليه بعدئذ فى كتابه الشهير «مستقبل الثقافة فى مصر»، فهو هنا يشير إلى أن المصريين والسوريين - الذين يمثلون طليعة النهضة العربية الحديثة - مضطرون بحكم الطبيعة الاجتماعية، والمنفعة، إلى أن يقتبسوا نظم الحضارة الغربية، ولكن هذا الاقتباس يجب أن يتفاوت قلة وكثرة. ويشرح «طه حسين» هذا الاستدراك، بالقول:

«فأما من الوجهة السياسية فيجب أن نمضى فى ذلك مسرعين، لا يقيدنا إلا شىء واحد، وهو استعداد شعوبنا لقبول النظم



لقد نظر كتاب آخرون إلى الحضارة الغربية نظرة فاحصة، فرأوا فيها مزايا وعيوبًا



السياسية المعتدلة أو المتطرفة، فالجمهوريات مثلاً ممكنة جداً في سوريا، ولعل نظامها شيء من الاعتدال أشد النظام ملاءمة لأحوالها السياسية والدينية والاجتماعية والجغرافية. وهذا النظام نفسه مستحيل خطر سيئ العاقبة في مصر. فيجب أن تسلك مصر طريقها الملكية الدستورية، على أن يكون دستورها أقرب الدساتير إلى النظام الحر الذي تستمتع به البلاد الإنجليزية. وكذلك قل في العلم، فيجب أن نندفع في الطرق العلمية الغربية اندفاعاً لا حد له إلا مقدرتنا الخاصة، لأن العلم قد أصبح غربياً خالصاً، وليس لنا فيه نصيب قومي. وعلى العكس من ذلك في الفن والأدب والحياة الاجتماعية، فلنا فنوننا وآدابنا ونظامنا الاجتماعي. وواجبنا هو أن نحتفظ بشخصيتنا قوية واضحة في هذه الأشياء، وألا نقتبس من أدب الغرب وفنه ونظامه الاجتماعي إلا ما يمكن شخصيتنا من أن تنمو وتتطور وتحتفظ بما بينها وبين العالم المتحضر من الاتصال».

وهناك من شرح وأفاض في مضمون ما ذهب إليه طه حسين وأنيس الخوري المقدسي، وأضاف إليها تفصيلاً لما يحمله التشريع الإسلامي من مرونة تامة، ويستشهد بما أخذه العرب في صدر الإسلام من أنظمة الروم والفرس، وطبقوها في الشام ومصر والعراق وفارس وما وراء النهر. ووضعوا نظام حكوماتهم على هذه النظم الأجنبية عنهم، ولم يتحرجوا في اختيارها والعمل على أصولها.

بيد أنه من الملاحظ أن التشديد كان على اقتباس العادات الغربية، فقد طالب المستفتون، أو كثير منهم، أن يكون هذا الاقتباس موضع التدقيق والحذر، حتى لا يدخل منه إلا محاسن الأخلاق، وقويم العادات:

إنما الأممُ الأخلاق ما بقيتْ
فإن همُ ذهبتْ أخلاقهم ذهبوا

«وللغربيين عادات كثيرة يشكون منها ويتأففون. ولكنها تأصلت في مجتمعهم، وتورطوا فيها، فلم يعد لهم مخرج منها ولا محيص عنها، كالخمور وتبرج النساء وغيرها. فليحذر الشرقيون خطر الوقوع في وعثائها، فإنها أمراض اجتماعية معضلة».

وهذا كلام «أمين واصف بك» الذي يستشهد بمقولة للأستاذ المحقق «إدوار مونتيه»، جاء فيها: «إن احتفاظ المسلم بعقيدته، وفيها ما يوجب عظيم احترامها، وممارسته لآداب لغته، وفيها ما يدعو للإعجاب بها، لا يحولان قط دون تحرير الإسلام، فإن الإسلام يمكنه في تطوره أن يتمشى جنباً إلى جنب مع أرقى الأمم التي تحكم العالم الآن، ويتخذ سبيلها التي رسمته للحياة والمدنية من غير أن يحمل المسلم على ترك عقائده، أو ينصرف عن ممارسة لغته الجميلة وآدابها الرائقة».

ويلحق «أمين واصف بك» رأيه بالإشارة إلى ضرورة أن تكون التربية على الأصول الدينية للمسلمين وغيرهم من الشرقيين، فإن التربية - كما يرى - إذا خلت من عواطف الدين كانت ضعيفة الأثر في الأخلاق والضمائر. فليس كالدين في سلطانه على الضمائر، ولا يخفى عليك أن العظمة الشخصية والقوة المعنوية للأمم، لا تأتي إلا من طريق الدرس المنظم، أو التربية العملية للعقل والقلب معاً.

وإذا كان الرغبة في إنهاض العرب وتفوقهم تدفع بعض الكتاب إلى السخرية من الواقع العربي أو هجائه، مثلما نرى في آراء ميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران، فإن هناك من رأى أن يلحق العرب بالغرب تماماً، ويطالب بتغيير نظم الحكومة والعائلة والطبقات الاجتماعية، والإنتاج الاقتصادي والأسلوب الكتابي..

لقد رأى «سلامة موسى» تحقيق هذه الأفكار بضرورة تهيئة العقول، بنشر حقائق التاريخ الطبيعي، وأصول الأديان التاريخية، والأفكار الديمقراطية الحديثة.

ويضيف أنه ليس هناك حد يجب أن نقف عنده في اقتباسنا من الحضارة الأوروبية. والحقيقة كما قلت: إن في العالم العربي الآن صراعاً بين المبادئ الآسيوية(؟) التي ينصرها ويذود عنها رجال الدين، والمبادئ الأوروبية التي يدين بها ويعمل في نشرها طبقة صغيرة عدداً، ولكنها كبيرة حرمة وجاهاً، لأن في يدها مقاليد الأحكام، فهذه الطبقة تستطيع أن تحضر العالم طفرة بسن القوانين، كأن تعاقب مثلاً المرأة المتحجبة، كما عاقبت حكومة الصين الرجال الذين يرخون ذؤابات على رءوسهم. ولا قبل لنا بانتظار التطور الاجتماعي.

ويذهب «سلامة موسى» بعيداً في غلوه وتطرفه بالدعوة إلى ما يسميه «الرقابة النيرة»، لمنع من يسميهم «الرجعيين» ذوي الثقافة «الآسيوية» من نشر آرائهم في صحفهم، أو طبعها للجمهور، فلا ينبغي مثلاً لصاحب المجلة أو الجريدة أن ينشر دفاعاً عن الحجاب أو ما شابه ذلك!



محمد كرد علي

ولا شك أن الفكر «القمعي» الذي يتبناه «سلامة موسى»، ينبع من اعتناقه للأفكار الشيوعية المتطرفة، التي عاشها في صدر شبابه، ثم قلقه الواضح في التفكير، وتحولاته الحادة التي جعلته يرى أن علة العلل ورأس بلواها في الأقطار العربية تكمن في الاعتقاد بأن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية.. ثم حملته الضارية على ما يسميه «المبادئ الآسيوية» وهو يقصد الأديان السماوية، خاصة الإسلام، ومن يسميهم «رجال الدين»، أي علماء الإسلام..

والشكل أن رجلاً يعد متحرراً مثل «سلامة موسى» يشغل نفسه بمسألة مثل «الحجاب»، ويدعو إلى سن القوانين لمعاقبة من تتحجب، ومنع نشر الدفاع عن الحجاب وما شابه. إن هذا المنهج «القمعي» ينسف الادعاءات التي أطلقها الرجل عن فتح الباب على مصراعيه للحضارة الأوروبية والمبادئ البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية.

آراء «سلامة موسى» صادمة للمجتمع العربي المسلم، ولكنها نُشرت في «الهلال» آنئذ، وجمعت في كتاب الفتاوي، مما يدل على التسامح الإسلامي العريض، ولعله في مقابل ذلك لم يستخدم لفظة صريحة واحدة تشير إلى «الإسلام»، بل وضع أفكاره في إطار مجازي من قبيل «المبادئ الآسيوية»، «رجال الدين»، «الرجعيين»..

وفي كل الأحوال، فقد كان الرجل نشازاً في آرائه التي عبرت عن عاطفة مشبوبة بالانفعال، أكثر منها تعبيراً عن عقل يدرس ويتأمل ويحقق، كما نرى مثلاً في آراء المستشرق الأمريكي الأستاذ «وليم وريل» الذي يتحدث عن «الديمقراطية» في أمريكا، بأنها لا تزال «رهن التجربة»! مع أن العالم بأجمعه يؤمن بالديمقراطية وينتظر من ورائها خيراً. ويشير إلى أن الديمقراطية تحتاج إلى التعليم العام الذي لم ينتشر بعد في البلاد العربية، كما أنها تحتاج إلى «روح عامة» لم تتكون بعد في الشرق كما يبدو. ففي الشرق يوجد ولاء للقبيلة أو للأسرة أو للدين، وفيه أيضاً وطنية في طور الابتداء والتكوين، ولكن ليس هناك - كما يرى - روح عامة، أو ميل عام لفعل الخير.

لقد نظر كتاب آخرون إلى الحضارة الغربية نظرة فاحصة، فرأوا فيها مزايا وعيوباً، فبينما تجد عجائب العلم وآيات الصناعات، تجد إلى جانب ذلك شيئاً من فوضى العقول، وفوضى النظام، وفوضى الأخلاق..

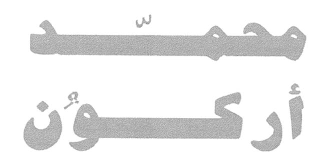
فما مذاهب الاشتراكية المتطرفة، والبلشفية، والفوضوية وغيرها، إلا فوضى عقلية، إثمها أكثر من نفعها، ولله الحمد - كما يقول أمين واصف بك - إن هذه النظامات الاجتماعية لا تتفق والتعاليم الإسلامية، ولا تنبت في أرض إسلامية إلى حين.



ومهما يكن من أمر، فإن الجدل الذي حمله كتاب «فتاوى كبار الكتاب والأدباء..»، كان يمثل حلقة في النهضة العربية ذاتها، بدليل أن قراءته بعد تسعين عاماً، كشفت عن قيمته في معالجة قضايا اللغة والنهضة جميعاً..

ونحن اليوم أحوج ما نكون، إلى قراءة مسار النهضة منذ القرن الماضي حتى الآن، ومراجعة الآراء التي تضمنها الكتاب، على ما وصلت إليه الأحوال في البلاد العربية، وما استجد من ظروف، فمازالت الأسئلة التي طرحها «الهلال» قائمة، وأيضاً مازالت الأجوبة قائمة، وصالحة لمعالجة قضايا اللغة والنهضة..

أضف إلى ذلك ضرورة القراءة الواعية لتراثنا العربي الإسلامي الهائل، وما تضمنه من إمكانات هائلة يمكن أن تخدم مسيرتنا، وتدفع حركتنا إلى الأمام، على أن تكون القراءة مصحوبة بالمقارنة مع ما قدمه، ويقدمه الغرب من أفكار وآراء، قد تفيد في بلورة رؤية أو رؤى أكثر نضجاً واكتمالاً، وتوفر مزيداً من المتاعب والآلام! ■



محمد أركون

قراءة فى ما كتب

■■ يمثّل محمد أركون، فى اعتقادنا، حالة استنساخ أنموذجية للاستشراق، بكل ما احتمله من دعاوى وتنفّجات؛ وعلى ما فى قولنا هذا من «ايجاز»، فإنه أشبه شىء برؤوس المسائل التى يقع تحتها كلامٌ كثير يقتضى المقام أن نجتزئ بما يفيدنا منه فى مسألة تفسير القرآن عنده. وهى مسألة تجتمع فيها شبهات الاستشراق اجتماعها القصدىّ المسبق فيما يتعلق بالسيرة النبوية وبتاريخ الإسلام جُملة.

وإن مما نُثْبِتُه ابتداءً أن آراء محمد أركون، فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، ثم بتحليل الخطاب القرآنى، تأتى فى سياق ما يسمّيه تطبيقاً لاشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات، وكان أول ذلك ما كتبه فى مقدمته لترجمة كازيميرسكى للقرآن (١٩٧٠) التى جمع إليها بحوثاً أخرى ونشرها عام ١٩٨٢ تحت عنوان «قراءات من القرآن» ثم صدر كتابه «القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الدينى» عام ٢٠٠١م متضمناً ثلاثة فصول من كتابه السابق هى: «قراءة سورة الفاتحة» و«قراءة سورة أهل الكهف» و«احتجاج المشركين وأهل الكتاب على قضية التنزيل أو موقف المشركين من ظاهرة الوحى»، مضافاً إليها الفصل المعنون بـ«المكانة المعرفية والوظيفية المعيارية» للوحى القرآنى.

ويحرص محمد أركون ابتداء على إحاطة عمله هذا بما يتعاظمه من أمر تكوينه العلمى واحاطته بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الابستمولوجى، شأنه فى ذلك شأن المستشرقين الذين يبالغون فى تعظيم ما يرون أنهم يحذقونه من «الفيلولوجيا» أو فقه اللغة، كما يحرص على تنبيه قارئه الى أن عمله أبعد شىء عن ذلك «الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير الذى يتم فى الإطار المعرفى العقائدى الدوغمائى». وأدخل شىء فى «التحليل والتفكيك للخطاب الدينى» أى لإبراز ما يراه فى الخطاب النبوى «وهو يقصد الوحى الإلهى» من صفات لسانية لغوية وآلات عرض واقناع وتبليغ ومقاصد معنوية خاصة.

وليس يخفى على الناظر أن محمد أركون يعلن انتسابه إلى المدرسة الاستشراقية التقليدية بتوكيده على الجانب الفيلولوجى من جهة وبتوكيده أن القرآن خطاب نبوىّ لا إلهى، إذ لطالما اتخذت الفيلولوجيا سبيلاً الى تلمّس أصول اسطورية للقرآن الكريم، من



إبراهيم العجلونى

ثقافات الأمم الغابرة. كما اعتبر القرآن «نصاً» محمدياً وإن كان أركون يحتاط فيقول إن مفهوم الخطاب النبوى يُطلق عنده على «النصوص المجموعة فى كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن» وإن التعريف والتفهم اللغويين للنصوص (تلك الدعوى الاستشراقية المعروفة) لا يلغيان التعريف والتفهم اللاهوتيين، وإن كان يزعم أن التحليل اللغوى والسيميائى سابق منهجياً وابستمولوجياً على التحليل والتأويل اللاهوتيين!

ولقد يكون غاب عن أركون أن الأناجيل التى بين أيدى الناس تقع جميعها فى باب «السيرة» على حين تقع التوراة التى بين أيديهم فى باب الحكايات والتواريخ الخاصة والقوانين. أما فى الإسلام فثمة سيرة نبوية، وحديث نبوى، وحديث قدسى، وقرآن كريم، وليس يجوز، إلا فى موازين الاستشراق العرقى المتعالم، اعتبار القرآن والحديث القدسى جزءاً من «الخطاب النبوى» على نحو ما يذهب أركون.

ثمّ إن المساواة بين التوراة والإنجيل على نحو ما انتهينا إليه وقت نزول القرآن وبين القرآن مساواة غير موضوعية لأنها تساوى بين المنقود والناقد، وبين المشهود والشاهد، إذ جاء القرآن الكريم بنقض شمولى للاهوت اليهودى المسيحى. وإذا جاز له أن يتحدث عن الدوغمائية التى تتحكم بالأذهان بحيث يجعل صاحبها الحقيقة حكراً عليه وأن يراها الملمح الرئيس فى المشهد العقدى ما قبل الإسلام، فليس يجوز له ذلك فى دين جاء مشتملاً على نقد محيط بالعقائد التى تدفع حامليها إلى إطلاق أحكام ببطلان الآخرين وبأنهم «ليسوا على شىء». فالمدرسة النقدية القرآنية بعيدة عن مثل هذا الإطلاق، وهى ترى أن أهل الكتاب ليسوا سواءً فى الأخلاق كما أنهم ليسوا سواءً فى الاعتقاد كما أن آياته بيّنات فى أن العبرة ليست بالاختلاف، إذ هو سنّة كونية وتقدير ربّانى ولكنها فى الإيمان والعمل الصالح أيّاً كان صاحبهما، ومن أى دين كان..

إن هذه السذاجات إذا جمعت إلى دعوى الفيلولوجيا التى اتخذها الاستشراق التقليدى المرتبط بالتبشير والاستعمار، جاءتنا بأخبث الثمار. وإذا شئنا مثلاً على تنفّجات الفيلولوجيا الاستشراقية فنحن واجدوها فى المستشرق الفرنسى بوستل الذى كان يجمع معارف سطحية من كل من اللغات الجيورجية والصربية والعربية والعبرية

فى عدد أكتوبر ٢٠٠٨، نشرت وجهات نظر عرضا للدراسة المتعمقة التى أعدتها دكتورة نايلة أبى نادر عن التراث والمنهج عند أركون والجابرى (الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت)، والطبيعى أن مفكرا بقامة أركون سيظل موضوعا للجدل والاختلاف، وهنا تعقيب للكاتب الأردنى ابراهيم العجلونى أراده استطرادا يراه ضروريا لما سبق أن قدمناه هنا.

المحـــرر

والألمانية والأرمنية واللاتينية واليونانية والتركية والايطالية والاسبانية والحبشية والسامرية والبرتغالية والسريانية «الكلدانية الحديثة» تحت وهم أن هذا الانتشار الأفقى الطائر كفيل بتزويده بعمق التحليل وبفهم الجذور الأولى للأفكار والعقائد من جهة، وكفيلة من جهة أخرى بإبهار السياسيين من غير المشتغلين بالأديان والعقائد واللغات، بحيث يسارعون إلى استفتائه وغيره من المستشرقين، والى اعتمادهم مستشارين للحملات العسكرية والثقافية التى كانت وما تزال تُشَنّ على الشعوب العربية الإسلامية.

فإذا زدنا على ذلك أن هذا المستشرق تعلم العربية على يد معلم تركى فإن لنا أن ندرك حجم المزاعم التى جاءت بها الفيلولوجيا الاستشراقية، والتى يرفع رايتها محمد أركون ولا يغادر دوائر مقاصدها.

ولايترك محمد أركون، مُنْذُ مقدمة كتابه، فرصة للتلويح بأشكال الفيلولوجيا الحديثة من لسانيات وسيميائيات وانثروبولوجيا وسوسيولوجيا دينية، وعلم نفس تاريخى، لتوكيد أن القراء «المؤمنين» لن يكون باستطاعتهم فهم قراءاته، وأن رفضهم لهذه القراءات متأت من قصور وعيهم ومن سيطرة «التفسير الموروث» عليهم.

يقول هذا بعد أن يلوّح بما يشبه إلقاء القنابل الدخانية، بما يسميه «المثلثات الانثربولوجية»، وهى أطر تحكمية خالصة يجترحها، كمثلث «العنف والتحريم والحقيقة»، أو «الوحى والتاريخ والحقيقة»، أو «اللغة والتاريخ والفكر»، الأمر الذى يعطى محاولاته طابع التجريب الذاتى على الفهم ويحول دون أن تؤخذ مأخذ النظر العلمى الموضوعى الجاد..

وإذ نجهد فى دفع التعالم الفيلولوجى الاستشرافى القائم على أوهام الإحاطة بجذور اللغات ونُظمها كافة، فإننا لا نغفل دور «فقه اللغة» فى تفسير القرآن الكريم، ولا ننكر فى الوقت نفسه أهمية الدراسة المقارنة للغات أو أهمية الاطلاع على أكثر من لغة فى حدود المعقول المقبول من هذا الاطلاع لا خارج حدود المعقول من ضروب الادعاء..

نشير هنا الى ان تفسير الإمام الفخر الرازى يشتمل على مقدمة فى العربية ونحوها وبلاغتها تقع فى حدود ستين صفحة من القطع الأكبر وأن ثمة تفسيراً هو البحر المحيط جعل اللغة أكبر همه وأن ثمة إعراباً للقرآن كله، وأن العرب والمسلمين باشروا كل ذلك أو أخذوه بقوة ولم يكونوا فيه يدعون فلسفة فى العلم تؤهلهم للنظر باستعلاء إلى الأمم والشعوب.

أما أن الانتشار الأفقى على السطوح الخارجية للغات يتأدى الى علم يقينى ثابت بالثقافات ويؤسس لانثربولوجيا لغوية قادرة مقتدرة، فيدفع ذلك أن شارح أرسطو الذى تتلمذ عليه اساطين أوروبا فى بدء نهضتها الحديثة وهو(ابن رشد) لم يكن يتقن من اللغات غير العربية، فالتعمق والتثبّت والتبيّن: كل ذلك لا يكون بالطيران فوق الثقافات، ولكن يكون بدَرْك منجزاتها على سبيل التمكن، وذلك ما أخطأه الاستشراق الاستعمارى، على الرغم من دعاواه العريضة قديماً وحديثاً..

ويتصل بالمسألة السابقة ما يأخذه محمد أركون على المسلمين عرباً وغير عرب من تقاعسهم -كما يرى- فى ترجمة كتاب المستشرق «يوسف فان اس»: «اللاهوت والمجتمع فى القرون الهجرية الثلاثة الأولى»، وهو الكتاب الذى يكفى -عنده- أن يتصفح المرء الفهارس وقائمة المراجع القديمة والحديثة التى اعتمد عليها المؤلف وحللها (!) أدق تحليل (!) (وهو التحليل العلمى الذى اشتهرت به المدرسة الفيلولوجية الألمانية منذ القرن التاسع عشر)؛ لكى يُقيِّم الثروة العلمية لهذا الكتاب.

وواضح هنا أن طول قائمة المراجع (وهى مسألة شكلية فى أغلب الأحيان) لا تتواءم دائماً مع التحليل العميق الذى يشير إليه أركون فى سياق «انبهاره» بالفيلولوجية الألمانية، وأنّ ثمة كتباً مثل «أساس التقديس» للرازى و«مقال فى المنهج» لدكارت و«القسطاس المستقيم» للغزالى أو «المنقذ من الضلال» للغزالى أيضاً، أو «مقدمة شرح الأصول الخمسة» للقاضى عبدالجبار أو غير ذلك من الكتب التى تركت أثراً عميقاً فى مجرى التفكير الإنسانى لم تكن مزوّدة بقوائم للمراجع قديمها وحديثها بل لم يكن أصحابها بحاجة إلى مثل هذه القوائم لبيان مبلغ اطلاعهم أو غزارة معارفهم.

كانت «نصوصهم» هى الدليل على معارفهم وعلومهم ومناهجهم وكان عمق النظر ومنطق سياقاته هو البرهان الذى ما وراءه برهان على ما حصلّوه من ذلك.

ولا يكتفى أركون بالترويج لهذا الكتاب الذى يتوفر مؤلفه على «مرحلة التكوين»، -وكم من خائض اليوم فى شأن هذه المرحلة بقصد اثبات أن القرآن وهو محورها الأساس كان انتاجاً محمدياً لا وحياً إلهياً- بل نراه يؤكد أن هذا الكتاب ضرورة ووضع لا بُدّ منه وأنه لو تُرجم لكان سبباً فى دفع القمع الفكرى والسياسى.

وإذْ لا نعدم من يوافق أركون على أهمية هذا الكتاب أو على أنه «ضرورى» لفهم مناهج الاستشراق فإننا نؤكد جانب المبالغة والغُلوّ فيما يقول، فضلاً عما نراه-فى رؤية علمية أقرب الى الواقع- من ضرورة تحقيق ما يقارب خمسة ملايين مخطوطة عربية متناثرة فى أرجاء العالم، واستخلاص كنوزها المعرفية وتقديمها للعالم، كل العالم.

إن فى هذه المخطوطات من العلوم ما تحتاج إليه البشرية كلها لا العرب والمسلمون وحدهم وهى قارة مفقودة (اطلانطس) غارقة فى الظلام، وعلى اكتشافها المعوّل (بعد القرآن الكريم والسنة النبوية المشرّفة) فى تقديم صورة حقيقية لمراحل تكوين العقل الإسلامى.

ولا يفاجئنا أركون فى حديثه بعد ذلك عن مفهوم الوحى كما يراه وتراه المدرسة الاستشراقية التى ينتسب اليها، وعن ما يسميه «المصحف الرسمى المغلق»، وعن «القراءة اللاهوتية الأرثوذكسية للوحى، بالمعنى السنّى والشيعى والخارجى». الى غير ذلك مما تتطلبه مقتضيات «ما وراء الحداثة» من رفض لكل مرجع، أو مما يقتضيه التجديد الأركونى فى ظلال الفيلولوجيا الاستشرافية..

ومهما يكن الأمر فى هذه الأسس التى يقوم عليها الفكر الأركونى فنحن إذا ما أخضعنا نظام فكره لمنهجيّة (الحفر الأركيولوجى العميق) التى يدّعيها، من أجل اكتشاف بناها التحتية المدفونة فإننا واجدون أنّه -وباختصار- قناع جديد للاستشراق الاستعمارى الذى يريد، بدعوى الحداثة وما وراء الحداثة وبدعوى العولمة واستحقاقاتها إنهاء اليقينيات، كل اليقينيات التى قد تدفع إلى مقاومة الاستعمار أو التى تدفع إلى مقاومة تذويب الثقافة أو إلغاء التعدديات التى هى بنى أصيلة يتمايز بها البشر فى كل زمان ومكان، ولا يزالون..

إذا كان ما تقدم مُنْصَبّاً على ما قد نسميه «النظرية الأركونية» التى هى «استنساخ فكرى» بامتياز، فإن منهجه فى قراءة سورتى الفاتحة والكهف، يقفنا على كيفية بلوغ هذا الاستنساخ عنده مداه الأقصى وعلى كيفية انضوائه الأمثل فى فيلق المستشرقين، القدماء منهم والمحدثين، ولكنّ ذلك ينبغى أن يكون منظوراً إليه فى ضوء حرص أركون على تلبية المطلب الاستشراقى بنزع القداسة عن القرآن الكريم وبمساواته بغيره من النصوص، إذ بحسب ما يقول: «لا يمكن استثناء أى نظام من أنظمةالحقيقة بحجة أنه إلهى منزّل، وغيره بشرى زائل أو دنيوى عرضى» ولقد جره ذلك -فى امتثالات أخرى لمطالب الاستشراق الاستعمارى- الى اعتبار القرآن نصاً له حياة وموت، والى ما وراء ذلك من بعيد ضَلالة ومزيد عماية وبالغ تخليط..

ولعل فى مقدمة المطالب الاستشراقية ما يذهب إليه أركون من أنّ القرآن الكريم قد «أثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجرى / العاشر الميلادى» إذ القرآن -بحسب ما طلب إليه أن يقرر- «لم يثبت كلياً أو نهائياً فى عهد عثمان على عكس ما نظن، وإنما ظل الصراع حوله محتدماً حتى القرن الرابع الهجرى حين أغلق نهائياً باتفاق ضمنى بين السنة والشيعة»، حيث اعتبر بحسب اركون «نصاً نهائياً» لا يمكن أن نضيف إليه أى شىء أو نحذف منه أى شىء».

وواضح هنا أشد الوضوح أن محمد (!) أركون يتجاهل



لا يفاجئنا أركون
فى حديثه بعد ذلك
عن مفهوم الوحى كما يراه وتراه
المدرسة الاستشراقية
التى ينتسب إليها





حقائق تاريخ ثابتة: أولها أن القرآن جُمع كاملاً فى الصدور وكتابة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه عُرض كاملاً عرضتين على الرسول الكريم قبل وفاته عليه صلوات الله وسلامه، وأن نسخاً مكتملة منه كانت فى حوزة عدد من الصحابة الكرام، وأن المصحف العثمانى اعتمد هذه النسخ (المكتوبة) فى تحرير المصحف الشريف الذى يقرؤه المسلمون اليوم كما تنزّل على نبيهم الكريم محمد صلوات الله وسلامه عليه.

بيد أن أركون غير معنىً هنا بالحقائق الثابتة، وهو يختلق إرضاء لسدنة الاستشراق مؤامرة سنية شيعية (أو بحسب ما يقول اتفاقاً ضمنياً) تم عقده فى القرن الرابع الهجرى، حيث لم يعد بالإمكان اضافة أى شىء لنص الكتاب. وهذا يوحى بالضرورة بأن الكتاب ليس تنزيلاً أحكمت آياته واكتمل نهائياً فى عصر النبوة، بل هو مجموع ما كتبه المسلمون خلال أربعة قرون، تماماً كما كان من النص التوراتى الذى يقرؤه الناس اليوم، فانظر كيف تأدّى طلب رضاء السادة المستشرقين الى مثل هذا التخريف. وانظر أى منطلقات علمية (!) للرجل، وأى هُوىً معرفى وأخلاقى ادارکت آراؤه (ما بعد الحداثية) فيه..

ويتساءل أركون، الى ما تقدّم، «عن التصحيحات أو التحفظات، التى ينبغى اجراؤها لكى نستطيع أن تطبّق على القرآن تلك المواقف الفكرية الملخصة من كتاب لكلود ليفى شتراوس: «الإنسان العارى» يقول فيه: «إن كل عمل أدبى ابداعى، شفهياً كان أم كتابياً لا يمكنه أن يكون فى البداية إلا فردياً، ولكن إذا سُلّم بسرعة الى التراث الشفهى كما يحصل ذلك لدى الشعوب التى لا كتابة لها، فإن المستويات المركبة أو الراسخة التى ترتكز على أسس مشتركة تظل هى وحدها الثابتة؛ أما المستويات الاحتمالية فتُبدى قابلية كبيرة جداً للتغير أو التحول المرتبط بشخصيات الرواة المتتالين، ولكن فى أثناء حصول عملية النقل الشفهى تصطدم المستويات الاحتمالية ببعضها البعض ثم تتآكل بفعل هذا الاصطدام محررة بالتدريج -من كتلة الخطاب الأساسية- ما يمكن أن ندعوه أجزاءه البلورية الشفافة؛ وإنّ الأعمال أو المؤلفات الفردية (ما يزال الكلام هنا لشتراوس) هى جميعاً أساطير محتملة أو أساطير كامنة بالقوة، ولكن تبنّيها على مستوى الهيئة الاجتماعية هو وحده ما يجسد إذا ما لزم الأمر، اسطوريتها».

إن استشهاد أركون بهذا النص على طوله هو لون من ذر الرماد فى العيون، واستظهارٌ بقامة محترمة فى الانثروبولوجيا، فى سياق مختلف تماماً فنحن إذ لا نمارى فى أن بعض الأعمال الأدبية أو الحكايات تبدأ فرديةً ثم تتغير أولاً بأول على شفاه الرواة، تماماً كما هو الأمر مع الفولكلور الغنائى حيث يساهم الشعب، جيلاً بعد جيل فى تكوين نصوص مختلفة على نحو أو آخر عن بداياتها عند مبدعيها الأوائل، ويقول المثل الشعبى فى مثل ذلك «إنّ ابن الحكاية يكبر بسرعة»، كما أننا لا نمارى فى أن مخض العصور سيستقر (مع تسجيل الروايات وضبطها) على صيغ ثابتة للأعمال الأدبية والحكايات الشعبية؛ ولا فى أن كل ابداع فردى قابل لأن يتطور الى اسطورة أو أنه أسطورة بالقوة على نحو أو آخر؛ إلا أن هذا كله غير ذى صلة بالقرآن الكريم الذى بيّنت آياته الكريمة امتيازه عن «اساطير الأولين»، فضلاً عن كونه محفوظاً بنصه المنزل كما أنزل، وكما رتبه سوراً وآيات سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه.

وإنّ فى توظيف أركون لهذا النص -من شتراوس- لدلالة على ضعف أطروحته حول القرآن الكريم، بل على ضعف أطاريح الاستشراق الاستعمارى الذى يدّعى وصلاً بالانثروبولوجيا واللسانيات ويتخذ منها خندقاً يرمى الاسلام منه، كما نجد لدى بروكلمان وتوماس آرنولد وبرنارد لويس وغيرهم من أساتذة أركون وعرّابيه..

ولقد يصح لنا هنا المقارنة بين أركون الذى يقول بصعوبة قراءة القرآن وفهمه نظراً «لوعورته وغرابته» أو «لبعده عن مناخنا المعنوى واللغوى الحديث» او بين ما يزعمه من تناقضاته ونواقصه الاسلوبية! -الكتاب نفسه ص ١١٥-، وبين ما ذهب إليه «كارلايل» فى حديثه -عن القرآن- الذى يكاد يكون هو الأصل الذى صدر أركون عنه، كما يصح لنا -فى الجملة- العودة بكثير من تجديدات أركون الى مظانها فى أعمال المستشرقين الذين اجترحوا علوماً كيدية للاسلام، يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره، ولو كره الكافرون. ■



شُرَيح القاضي وابنه

يُحكى أن ابنًا لشريح القاضى قال لأبيه:

إن بينى وبين قوم خصومة. فانظر فى الأمر. فإن كان الحق لى خاصمتهم، وإن لم يكن لى الحق لم أخاصم.

ثم قص قصته عليه.

فقال شُريح:

انطلق فخاصمهم.

فانطلق إليهم فخاصمهم. فقضى شريح على ابنه!

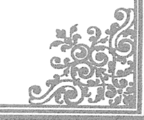
فقال ابنه له لما رجع إلى أهله:

والله لو لم أتقدم إليك بطلب النصح لم ألمك. فضحتنى!

فقال شريح:

يا بُنى، والله لأنت أحب إلىَّ من ملء الأرض مثلهم. ولكن الله هو أعز عليّ منك. خشيت أن أخبرك أن القضاء عليك فتصالحهم على مال فتذهب ببعض حقهم!

من كتاب «الطبقات الكبرى» لمحمد بن سعد





الوسطيّة

بين التراث والعقل..

أبو العلا ماضى

■■ فى ظل حالة الجمود والتخلف التى تسود العالم العربى والإسلامى منذ عقود طويلة،ثار جدل كبير بين النخب الفكرية والثقافية والسياسية حول الموروث الثقافى والفكرى ودور العقل والتعامل مع النصوص الإسلامية ومدى أهمية هذه النصوص وتلك المرجعية الإسلامية فى واقع الناس المعاش وانقسمت تلك النخب إلى مواقف ثلاثة على الأغلب، فريقان منها اختارا التطرف والغلو والثالث اختار الاعتدال والوسطية. فأما الفريقان اللذان اختارا الغلو والتطرف فى هذه المسألة فأولهما عادى التراث كله ورفض النصوص وتمرد على المرجعية الإسلامية، وثانيهما تمسك بكل ما ورد فى التراث حسب مفهومه وأعمل النص بغير عقل واجتهاد وفسر المرجعية الإسلامية بطريقة مغالية ومتشددة. وكلاهما جانبه الصواب. أما الفريق الثالث الذى اختار الاعتدال والوسطية فقد قدم حلا متوازنًا لكل هذه المسائل فى موقفه من التراث والعقل والنقل والمرجعية الإسلامية وهنا نحاول الإجابة عن هذه النقاط من خلال خلفية الفريق الثالث فريق الاعتدال والوسطية.

أولا ـ التـــراث:

لقد اتخذ الفريقان اللذان اختارا الغلو والتشدد موقفًا واحدًا من التراث الإسلامى فقد وضعا النصوص السماوية (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة) و التاريخ الإسلامى و الفقه الإسلامى فى درجة واحدة دون تمييز، فرفض الفريق الأول الذى يتبنى موقفًا علمانيًا متشددًا سواء بارتباطه بالغرب ودعوته للتغريب أو بادعاء الثورية التقدمية التراث كله بلا تمييز بين أنواعه المختلفة، كما دعا الفريق المتطرف الثانى من المتشددين الإسلاميين أيضًا إلى الالتزام بكل ما ورد فى التراث بلا تمييز وقد صار التشدد الإسلامى والتشدد العلمانى موقفين يغذى كل منهما الآخر.

ولذلك نحن نميز من خلال الأرضية الوسطية بين ثلاثة روافد للتراث :-

١- النصوص السماوية (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة)
٢- الفقه الإسلامى على مر العصور
٣- تاريخ المسلمين

● أنـواع الـتـراث

١ ـ النصوص السماوية (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة):

والمقصود بالنصوص هو خطاب الوحى من قرآن وسنة صحيحة، وهذا الرافد من روافد التراث هو الملزم للمسلمين فى كل عهد وزمان والذى يتوجب على كل مسلم الإيمان به والتسليم بأحكامه وحجية نصوصه.غير أن فهم النص فى علاقته بالواقع هى مهمة من يملكون ناصية العلم الشرعى من الفقهاء الذين يضعون قواعد التعامل معها من حيث الناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والخاص والعام وكيفية فهم النص وإسقاطه على الواقع وتجدد ذلك الاجتهاد من زمان إلى زمان ومن مكان إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى....... الخ.

إذن أهل الاعتدال والوسطية يسلمون بالنوع الأول من التراث الإسلامى كاملا حيث إنه المصدر الأساسى للدين والتشريع وفق الآليات العلمية الشرعية كما أشرنا.

٢ ـ الفقه الإسلامى :

لقد بدأ المسلمون فى تدوين الفقه والاجتهادات الفقهية منذ العصور الأولى للإسلام وبدأوا فى وضع قواعد ذلك الفقه وتعددت مدارسهم الفقهية ومذاهبهم نتيجة لتعدد اجتهاداتهم،بل وتغيرت اجتهادات الفقيه الواحد بتغير المكان مثل ما حدث مع الإمام الشافعى حين انتقل من العراق إلى مصر وحينما اجتهد أهل الفقه القدامى، منهم من أصاب ومنهم من أخطأ بحكم أنهم بشر وليسوا معصومين، وحتى الذين أصابوا فإن صوابهم قد يكون صالحًا لزمان غير الزمان ولمكان غير المكان كما أسلفنا فقد نأخذ منه بعضًا ونترك آخر، سواء

هناك آلاف القضايا والموضوعات التى جدت فى حياة الناس وتحتاج لمعالجة واجتهاد وفقه جديد



والنقـــل والمرجعيـــة

لخطئه فى قياس العلماء أو لعدم مناسبته لعصورنا الحالية، فباب الاجتهاد مفتوح لأهل العلم والاختصاص وبالتالى هؤلاء يراجعون النصوص الفقهية ويختارون منها المناسب أو يقدمون اجتهاداً جديداً مخالفاً لهذا الفقه أو ذاك وكما يقول المفكر الإسلامى الكبير د.محمد سليم العوا فى ذلك «وجمود العلماء على نقل آراء أصحاب الكتب المذهبية دون نظر فى صحة الآراء أو خطئها، ودون بحث فى مدى قوة الدليل الذى يستند إليه كل قول أو ضعفه، واكتفاؤهم بالإحالة إلى أقوال مؤلفى هذه الكتب وكأنها هى الوحى المعصوم.كل ذلك غير جائز»[1].

كما أن هناك آلاف القضايا والموضوعات التى جدت فى حياة الناس وتحتاج لمعالجة واجتهاد وفقه جديد وكما يقول أيضاً د.محمد سليم العوا «والقضايا التى تحتاج إلى اجتهاد جديد لا تحصى، وهى لا تتوقف عن الحدوث لأنها نتيجة طبيعية لسير الحياة البشرية كل يوم إلى طور جديد لم يكن معروفاً فى الأمس، بل ربما كان بعض أطوارها الجديدة بعيداً حتى عن الخيال»[2].

٣ ـ تاريخ المسلمين:

ويمثل تاريخ المسلمين وحضارتهم على مر العصور جزءاً من التراث،والتاريخ ليس من صنع النصوص القرآنية ولكنه من صنع البشر أى المسلمين حكاماً ومحكومين، فهو تفاعل واجتهاد من المسلمين فى كل عصر وفق ما فهموه من الإسلام وترجموه فى حياتهم وحضارتهم ووفق ما تأثروا وتفاعلوا معه فصنع التاريخ أشبه بصنع الفقه وإن كان الفقه هو النص البشرى المكتوب فإن التاريخ هو الفعل الناتج عن اجتهاد المسلمين فى ذلك العصر، وتاريخ المسلمين وفق هذا التعريف هو اجتهاد فيه جوانب مشرقة وأخرى مظلمة، جوانب إيجابية وأخرى سلبية، ولذلك فإن التاريخ كله مثل الفقه ليس ملزماً للمسلمين فى عصرنا الحالى وفق منهج أهل الاعتدال والوسطية فمن حقنا أن نختار ما نجده صالحاً لمجتمعاتنا ومناسباً لظروفها ونترك ما لا يتفق مع مجتمعاتنا وظروفها.

ولقد تبنى هذا المنهج الوسطى فى التعامل مع التاريخ علماء ومفكرون بارزون جمع بينهم الدكتور/ ريموند بيكر الأستاذ بكلية ترينتى ونشره فى كتابه «إسلام بلا خوف» وهم المرحوم الشيخ محمد الغزالى والشيخ الدكتور يوسف القرضاوى و الدكتور أحمد كمال أبو المجد والمستشار طارق البشرى و الدكتور محمد سليم العوا والأستاذ فهمى هويدى، ويقرر د. بيكر عن هؤلاء الذين أسماهم الإسلاميون الجدد. «ولا يقبل الإسلاميون الجدد حجية التاريخ ولا حجية مفسرين عاشوا فى زمان ومكان مختلف، وهم يعودون إلى النصوص نفسها ويقدمون تفسيرهم لها»[3]. كما يقول عنهم أيضاً د.بيكر «ويسعى الإسلاميون الجدد فى اجتهادهم بشأن النصوص إلى استلهام الوحى، لا الخبرات التاريخية الفاسدة»[4]، ويعود د.بيكر ليؤكد فى موضع آخر «ويصر الإسلاميون الجدد على أن النصوص وحدها الملزمة للمسلمين، فلا هم ملزمون بتفسيرات بعينها، ولا هم مقيدون بالخبرات التاريخية للمسلمين»[5].

الخلاصة أن منهج الاعتدال والوسطية يفرق ويميز بين أنواع التراث الثلاثة فلا ملزم له غير النصوص وأما الفقه والتاريخ فهما غير ملزمين ويخضعان لمعايير الصواب والخطأ والمناسب من الصواب وغير المناسب منه.

ثانياً ـ العقل والنقل:

لقد قسم هذا الموضوع أيضاً مجموعات من الأمة العربية والإسلامية إلى أكثر من تصنيف، فهناك من بالغ فى الاستناد إلى العقل حتى رفض المنقول وهى النصوص، وهناك من بالغ فى الاستناد إلى النص دون إعمال للعقل مطلقاً كمقابل لمن رفض النقل بالكلية. وهذان الصنفان على طرفى نقيض، كما أن هناك داخل الأرضية الإسلامية من اختلف حول هاتين النقطتين (العقل والنقل) وهما أصحاب الرأى وأصحاب النص، فأصحاب الرأى تعاملوا مع النص بالعقل وأعملوا العقل فى فهم النص وأسباب نزوله وجمعوا بين النصوص وفرقوا بين العام والخاص والمطلق والمقيد.... الخ، فى حين أن أهل النص يريدون تطبيقه بغير إعمال للعقل ويأخذون بظاهر النص. وهذا الموضوع شديد الارتباط بالموضوع الأول وهو التراث، حيث إن تنظيم العلاقة بين العقل والنقل (أى النصوص) أمر بالغ الأهمية لأنه لا يوجد فى الواقع تعارض بينهما، فمن وضع العقل فى مواجهة النص يحتاج لمراجعة إيمانه.ومن وضع النص فى مواجهة العقل عليه مراجعة فهمه واستيعابه لرسالة الإسلام ومقاصده.



أو كما قسمهم الشيخ الدكتور/ يوسف القرضاوى فى كتابه «دراسة فى مقاصد الشريعة الإسلامية» فقد اعتبر الذين قدموا العقل على النص وعطلوا النص بـ«المعطلة الجدد»، وسمى الذين قدموا النص ورفضوا العقل «بالظاهرية الجدد»، وأعطى كل فريق سمات، فقد قال عن سمات الظاهرية الجدد وخصائصها «١-حرفية الفهم والتفسير، ٢-الجنوح إلى التشدد والتعسير، ٣-الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور، ٤-الإنكار بشدة على المخالفين، ٥ -التجريح لمخالفيهم فى الرأى إلى حد التكفير، ٦-عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها»[6].

كما قال أيضاً عن سمات المعطلة الجدد «١-الجهل بالشريعة، ٢-الجرأة على القول بغير علم، ٣-التبعية للغرب»[7].

ولذلك فقد اختار الشيخ القرضاوى الموقف الصائب فى هذا المجال وأسماها «المدرسة الوسطية» تلك التى تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية وقال عنها «وتتجلى وسطية هذه المدرسة فى موضوعنا بأنها تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتفهم الجزئيات فى ضوء الكليات. ولا تغلو فى اتباع ظواهر النصوص، والتمسك بحرفية الألفاظ :غلو المدرسة اللفظية، التى سميناها :«مدرسة الظاهرية الجدد»...... كما لا تفرط، فتعمد إلى إهمال النصوص والإعراض عنها:تفريط المدرسة التغريبية، التى سميناها: «مدرسة المعطلة الجدد»[8].

كما كتب كثير من الفقهاء، والعلماء عن دور العقل فى فهم النص وفى إدراك وتحديد وإثبات مقاصد الشريعة التى من أجلها شرعت وينقل د.جمال الدين عطية فى كتابه «نحو تفصيل مقاصد الشريعة» عن د. الخادمى فى الاجتهاد المقاصدى «وليس تنزل منظومة الأحكام على مسرح الحياة فى شتى نواحيها ومشكلاتها، إلا دليلا على تدخل العقل فى صياغتها وتنفيذها بما قام به من أدوار معتبرة فى الفهم والتحصيل والترتيب والتنسيق بين الأدلة نفسها، وبين تلك الأدلة والأوضاع المتنزلة فيها والناس المخاطبين بها»[9].

والخلاصة أن المدرسة الوسطية تجمع بين العقل والنقل بحيث تعمل العقل فى فهم المنقول وهو النص ولا ترفع العقل فوق النص لكنها تسخر العقل الذى منحه لها الله فى فهم النص واستنباط الأحكام منه، فالثابت يقيناً لدى هذه المدرسة أن النص الشرعى الثابت (قطعى الثبوت قطعى الدلالة)لن يصطدم أبداً مع الحقيقة العلمية أو صريح العقل.

ثالثاً ـ المرجعية الإسلامية :

يثير هذا الموضوع أمرين هامين وهما فكرة المرجعية ومعناها إذا ارتبطت بالإسلام لتكون مرجعية إسلامية.

الثابت يقيناً لدى هذه المدرسة أن النص الشرعى الثابت لن يصطدم أبداً مع الحقيقة العلمية أو صريح العقل





١ ـ المرجعية :

لقد عرّف البعض المرجعية بتعريفات مختلفة فمنهم على سبيل المثال تعريف د.إبراهيم البيومى غانم بأنها «... هى مجموعة المبادئ والموجهات المعيارية الكبرى التى ترشد إلى ما هو صواب وما هو خطأ. ما يجوز وما لا يجوز من منظور المصلحة المعتبرة للمجتمع. لها سلطة نظرية مطلقة من كل وجه ومن كل اعتبار فى الفصل بين ما هو صحيح وما هو خطأ»[١٠].

عن المرجعية، وبصفته أحد المؤسسين لحزب الوسط المصرى (رفضت السلطات المصرية المختصة التصريح به أكثر من مرة)، كتب المفكر الكبير الراحل د.عبد الوهاب المسيرى فى مقدمة برنامجه «وانطلاقا من فكرة المشترك الإنسانى والتعددية والخصوصية... يذهب برنامج الحزب إلى أن الإسلام هو «المرجعية النهائية للمجتمع المصرى». وهذه العبارة تحتاج إلى توضيح. إذ يرى البعض أن الحديث عن الإسلام كمرجعية نهائية هو دعوة إلى العودة إلى الحكومة الدينية وحكم الكهنوت وما شابه من مخاوف. وما غاب عن هؤلاء أن أى مجتمع، بما فى ذلك المجتمعات العلمانية، رأسمالية كانت أم اشتراكية، ديمقراطية كانت أم شمولية، تتحرك فى إطار مرجعية نهائية ما. فبدون هذه المرجعية لا يمكن للمجتمع أن يحدد أولوياته أو يسير أموره لأنه سيفتقد المعايير التى يمكن أن يحكم بها على ما يحيط به من ظواهر وما يقع حوله من أحداث. ففى الاتحاد السوفيتى السابق كانت مصلحه الطبقة العاملة والفلسفة المادية هى المرجعية النهائية، وباسم هذه المصلحة وباسم هذه الفلسفة تمت مصادرة ملكية صغار الفلاحين وصغار التجار حتى لا تظهر طبقة تتناقض مصالحها مع مصالح الطبقة العاملة (التى أصبحت تدريجيا مصلحة بيروقراطية الحزب الحاكم). والمرجعية النهائية فى الولايات المتحدة هى الملكية الفردية والفرد المطلق وحرية رأس المال وصيغة معلمنة من المسيحية. وهى فى فرنسا تقريبا نفس الشىء فى إطار قانون نابليون. أما فى الدولة النازية (العلمانية المادية) فالفلسفة العرقية المادية التى تصنف البشر حسب لون البشرة وحجم الجمجمة، أى حسب صفات مادية كامنة فيهم، كانت هى الإطار المرجعى النهائى (ألمانيا فوق الجميع بسبب تفوق الجنس الآرى - المنفعة المادية هى المعيار الوحيد). والدولة الصهيونية (أو اليهودية كما تزعم) فمرجعيتها هى المرجعية المادية بعد أن اكتست برداء يهودى (اليهود لهم حقوق مطلقة فى فلسطين بسبب تقدمهم وتفوقهم الحضارى وانتمائهم للتشكيل الحضارى الغربى ولأنهم شعب واحد مختار).

المرجعية النهائية إذن أمر حتمى، ومن لا يقرر لنفسه مرجعيته النهائية سيقررها له الآخرون، أو سيتبنى بدون وعى مرجعية ما دون إدراك لتضميناتها بالنسبة له»[١١].

٢ ـ المرجعية الإسلامية :

إذن اختيار مرجعية نهائية لكل مجتمع أمر حتمى وبالتالى اختيار المجتمعات العربية الإسلامية ذات الأغلبية المسلمة للإسلام كمرجعية أمر طبيعى، لكن الاجتهادات أيضا فى تفسير وشرح وفهم المرجعية الإسلامية تختلف باختلاف الجماعات والمجموعات البشرية وفى منهج تعاطيها مع الإسلام كدين وشريعة، واختيارنا الدائم للوسطية كمنهج فى فهم الإسلام وشريعته وأحكامه يجعلنا نشرح المرجعية الإسلامية وفق هذا المنهج، كدين وشريعة، واختيارنا الدائم للوسطية كمنهج فى فهم الإسلام وشريعته وأحكامه يجعلنا نشرح المرجعية الإسلامية وفق هذا المنهج.

عن المرجعية يضيف المسيرى: «الشريعة الإسلامية كمرجعية نهائية لا تستبعد أحدا، فالإسلام قرر وحدة «الدين» فى أصوله العامة، وأكد على أن شريعة الله تعالى للناس تقوم على قواعد ثابتة من الإيمان والعمل الصالح والإخاء، وأن الأنبياء جميعا مبلغون عن الله، وأن الكتب السماوية جميعا من وحيه، وأن المؤمنين جميعا فى أية أمة كانوا هم عباده، وأن الفرقة فى الدين والخصومة باسمه إثم يتنافى مع أصوله وقواعده، ويتناقض مع غايته ومقاصده. ومن هنا نرى «أن الرقابة الروحية والوصاية على الضمير والمعتقد الدينى إهانة لكرامة الإنسان، وإهدار لحقه فى الحرية بل وتعد على إرادة الله سبحانه وتعالى».

والشريعة كمرجعية ليست مجرد نصوص تتلى أو أحكام يتم تطبيقها أمام المحاكم، فالمسألة أعمق من هذا بكثير، فالشريعة منظومة قيمية ومعايير مرجعية يهتدى الناس بهديها فى سلوكهم أمام القانون، وأمام أنفسهم فى حياتهم العامة والخاصة، والشريعة كمرجعية لا تعنى أنها مجموعة من القيم الساكنة، وإنما هى عملية متحركة حية تهدف إلى تحقيق المقاصد العامة للشريعة من حرمة النفس الإنسانية وحفظ العقل وتفصيل دوره فى الحياة وحرية الاعتقاد وحرمة المال العام والخاص وصيانة العرض وكرامة الإنسان.

وحينما نطرح الشريعة كمرجعية نهائية فاننا نسعى لجعلها متفاعلة مع جوانب الحياة جميعا، ووضعها موضع التطبيق عن طريق تخير الاجتهادات التى لا تصيب حركة المجتمع بالشلل، وهى اجتهادات بشرية تستضئ بمقاصد الشريعة العامة وكلياتها الأساسية، ولكنها تظل اجتهادات تحتمل الصواب والخطأ، وقابلة للأخذ والرد والنقد والمراجعة، كما أنها قابلة أيضا لإعادة النظر والتغير من زمان لزمان ومن مكان لمكان[١٢]».

كما يعود ويؤكد د.المسيرى على شرح مفهومه للمرجعية الإسلامية فى موضع آخر فيقول «لكل هذا نذهب إلى أن طريق الإصلاح الذاتى «ينبنى على قيمنا الحضارية وخصوصيتنا الثقافية المستمدتين أصلا وأساسا من الدين الذى يؤمن به المصريون كافة، إسلاما كان أم مسيحية. وهم يرون أن مرجعية الإسلام العامة فى هذا الوطن محل احترام بنيه أجمعين، فهى بالنسبة للمسلمين مرجعية دينهم الذى به يحيون وعليه يموتون ويبعثون، وهى بالنسبة لغير المسلمين مرجعية الحضارة التى بها تميزت بلادهم، وفى ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وقادتهم، وبلغتها نطق وعاظهم وقديسوهم، ولهم فى إنجازاتها كلها دور مشهود وجهد غير منكور»[١٣].

كما أن فهمنا للمرجعية الاسلامية التى تجمع بين أبناء الوطن الواحد حتى لو كان هناك نسبة من غير المسلمين، يعود إلى أن الاسلام هو دين وحضارة فى نفس الوقت، فتقديمنا للمرجعية الاسلامية هى تلك التى تجعل الحضارة الاسلامية التى تنظم حياة الناس هى الجامع بين المسلم وغير المسلم، وليس الدين الاسلامى وان كان الدين هو. ■

حينما نطرح الشريعة كمرجعية نهائية فإننا نسعى لجعلها متفاعلة مع جوانب الحياة جميعا

هوامش

(١) د. محمد سليم العوا، الفقه الإسلامى فى طريق التجديد، سفير الدولية للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦م، ص٦٥..
(٢) المصدر السابق، ص٦٦.
(٣) د.ريموند ويليام بيكر، إسلام بلا خوف، ترجمة د.منار الشوربجى، المركز العلمى للدراسات السياسية، عمان الأردن، ٢٠٠٨م، ص٢١٧.
(٤) المصدر السابق، ص٢١٠.
(٥) المصدر السابق، ص٢١٥.
(٦) د.يوسف القرضاوى، دراسة فى مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة -مصر،٢٠٠٧م، ص٥١.
(٧) المصدر السابق، ص٩١.
(٨) المصدر السابق، ص١٣٧.
(٩) د.جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، دمشق-سوريا،، ٢٠٠١م، ص٢٧.
(١٠) د.إبراهيم البيومى غانم، معنى المرجعية الإسلامية، ورقة غير منشورة ٢٠٠٧م، ص١.
(١١) د.عبد الوهاب المسيرى، أوراق حزب الوسط، مطبوعات حزب الوسط، القاهرة-مصر، ٢٠٠٤م،ص ١١.
(١٢) المصدر السابق، ص١٢.
(١٣) المصدر السابق، ص١١،ص١٢.

تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكتاب والمؤلفين الذين يساعدونها في ذلك، وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.

يوم غائم في البر الغربي

محمد المنسى قنديل
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩، ٥٧٢ صفحة



تدور أحداث هذه الرواية الشيقة والممتعة للكاتب المتميز محمد المنسى قنديل في مصر في مطلع القرن العشرين، حيث يحكى لنا عن عائشة، الفتاة الجميلة التى عاشت الحب وعانت من النبذ والخديعة، ورحلتها الطويلة، من أعماق الصعيد، إلى عوالم القاهرة الخفية، إلى مقابر وادى الملوك في طيبة.

وعلى خلفية هذه الفترة الخصبة - وشبه المجهولة - من تاريخ مصر والتى امتلأت فيها البلاد بمحاولات إحياء الروح المصرية نرى تشكل حياة عائشة ومخاوفها وتجربتها لاكتشاف ذاتها.

■

نزع السحر عن الشرق

غيل أيال
ترجمة حسن خضر (عن الإنجليزية)
عدد الصفحات ٣٤٢
المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» - رام لله - ٢٠٠٩



يرصد الكتاب التحوّلات والديناميات التى أسهمت فى بلورة مواقف يعتنقها الإسرائيليون تجاه العرب والفلسطينيين، والتى تفسر أيضا، طريقتهم الخاصة فى تعريف أنفسهم.

ويعالج الكاتب ما يدعوه بتجربة اللقاء مع الشرق، من خلال مراحل تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر، ولا تنتهى مع نهاية القرن العشرين، إلا بقدر ما يستدعى التحقيب والرصد التاريخيان من محددات زمنية.

ورصد الكاتب تجربة اللقاء مستخدما مفهوم الشبكة، بمعنى أن جملة المعارف المتحصلة فى حقل ما تعتمد على نوع من التراتبية، وسلسلة من علاقات وموازين القوة، وعلى ضوابط خاصة يفرضها قانون العرض والطلب. وهذه الأشياء مجتمعة هى ما يسهم فى صياغة الخطاب فى حقل من حقول المعرفة. بيد أن هذه الأشياء تفترض، وتستدعى، صراعا بين الهامش والمتن، أى بين مصالح داخلية، وإكراهات خارجية متضاربة، تتجلى فى ممارسات خطابية متباينة.

ويخلص غيل إلى أن «على كل راغب فى الكلام بشكل مختلف عن الخطاب المكرس، خاصة الراغب فى إعادة إنشاء الشرق كعالم مسحور، إدراك اصطفاف مصالح مختلفة فى وجهه، لأفراد تدربوا على النظر إلى أنفسهم من خلال تصنيفات الانعزالية الثقافية، والتى أضم إليها أيضا تصنيف هوية اليهود الشرقيين. فمن فى نهاية الأمر لديه مصلحة أكبر فى مراقبة الحد الفاصل لفئة اليهود الشرقيين، أكثر من أولئك الأشخاص، الذين تدربوا على تصنيف أنفسهم «كيهود شرقيين»، وحوّلوا هذه الهوية إلى مصدر لممارسات مقاومة».

ويضيف: على كل راغب فى الكلام بشكل مختلف، أيضا، إدراك اصطفاف المصالح المختلفة للخبراء فى وجهه، أولئك الذين تعتمد معيشتهم ومكانتهم على استمرار الفصل بين مختلف العوالم. وكذلك، كافة المصالح المختلفة للمؤسسات التى تستمد مبرر وجودها من تطهير المهجنين.

علاوة على ذلك، عليه إدراك أن المحصلة الإجمالية لتلك المصالح بمعنى آخر، آليات الجمود التى يتكلم ضدها، ترتبط فى نهاية الأمر على نحو وثيق الصلة، بعملية توليد مظهر الدولة.»

ويختتم غيل: لذا، سينظر إلى كل راغب فى الكلام بشكل مختلف كشخص يهدد الدولة، حدودها، شخصيتها، مبررها، أو وجودها نفسه. لهذا السبب، يبدو الاستمرار فى عملية قائمة بالفعل: بناء أسوار للانفصال الحقيقى بمحاذاة حدود متوهمة خارجية وداخلية، أسهل بكثير.

ومن مقدمة الكاتب حسن خضر الذى ترجم الكتاب نختار:

«لعل أهم ما رصده الكاتب فى شأن اللقاء مع الشرق يتمثل فى قياس الممارسات الخطابية، وما فيها من تباين، أو ما يمكّن بعضها من احتلال المتن، والتحول إلى خطاب سائد، استنادا إلى مفهوم الحدود الفاصلة. يشتمل هذا المفهوم على إنشاء وتعزيز حدود ثقافية وجغرافية وسياسية تفصل بين قوميات وأقوام أو لغات مختلفة، وعدم السماح أو التسامح مع عبور الحدود على الجانبين، أى رفض الهجنة، والسعى إلى تطهير المهجنين.

وقد جابه الإسرائيليون مشكلة فى هذا السياق، بحكم أن السيطرة على الأقلية الفلسطينية، بعد قيام الدولة، تستدعى ضرورة اجتياز الحد الفاصل، على أحد جانبى الحدود على الأقل، والاحتكاك بالآخر، لممارسة آليات المراقبة والضبط، التى يصعب تحقيقها عن بعد.

نشأت هذه المشكلة قبل قيام الدولة الإسرائيلية، وتجسدت فى شخصيات المستعربين من الطراز القديم، سواء الذين «فتنهم» الشرق، وأرادوا إعادة إنتاج اليهودى الجديد، بمحاكاة نموذج العربى، أو أقاموا علاقات تجارية واجتماعية مع أقرانهم الفلسطينيين، بصرف النظر عن الدوافع.

بيد أن الحدث الأهم، فى نظر الكاتب، يتمثل فى حرب العام ١٩٤٨، التى طرد بموجبها الفلسطينيون من أرضهم، فتحولوا إلى لاجئين، أو أصبح من تبقى منهم فى أرضه، أقلية قومية تخضع لحكم وقوانين، وحدود ومحددات، الأغلبية اليهودية الجديدة.

هذا الحدث هو الأهم بقدر ما يتعلق الأمر ببلورة وممارسة مفهوم الحدود الفاصلة، وانتقاله من مرتبة الاستيهام، أو الاجتهاد الثقافى لدى هذه الجماعة أو تلك من المستشرقين، والمستوطنين الأوائل، إلى مستوى الممارسة السياسية والثقافية، من جانب مؤسسات حكومية، وأجهزة رسمية، تسهر على إنشاء وحماية الحدود الفاصلة، وتنشئ آليات خاصة لمكافحة وتطهير المهجنين».

■

روعة الكيمياء

مونتى فيتروف وكاثى كوب
ترجمة: فايقة جرجس
القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، ٢٠٠٩



نجد كتب الكيمياء عادة فى واحدة من فئتين، إما كتب دراسية أو كتب للأطفال وهى تستهدف فى جوهرها القارئ العادى، وثمة أعمال رائعة تصدت لهذا العيب، ومن أهم هذه الأعمال كتاب «وصلات الكيمياء: الأسس الكيميائية للظواهر اليومية» Chemistry Connections: The Chemical Basis Everyday Phenomena تأليف: كيرى كيه كاروكستيس Kerry K. Karukstis وجيرالد أر. فان Gerald R. Van. وكتاب «الجنى الذى فى الزجاجة» The Genie in the Bottle لجو سكوارتز Joe Schwarcz. ومع ذلك فقد رأينا أن ندلى بدلونا فى هذا المقام مؤمنين بأننا سوف نقدم منهجاً به بعض الاختلاف الطفيف عما سبقه من مناهج. ولقد حاولنا أن نكتب الكيمياء بطريقة مبسطة. فهذا الكتاب هو كتاب كيمياء موجه لمن يريد دراسة الكيمياء نظرياً كى يقرأه بإمعان وهو جالس فى منزله مستريحاً. ويضم بين دفتيه أيضاً تجارب عملية مباشرة يمكن تنفيذها فى المطبخ أو فى المرآب. وما دعانا لكتابة هذا الكتاب هو أنه من نوعية الكتب نفسها التى أحببناها عندما استهللنا دراستنا للكيمياء. وقد كتب كيميائيون هذا الكتاب، لكنه لم يكتب للكيميائيين خاصة. فقد كُتب للطلاب الذين اعتدنا أن نكونهم وللدارس الموجود داخل كل منا. ونتمنى أن يتمتع القارئ بالصفحات التالية تماماً ما تمتعنا به بكتابتها.

■

المسيح العربى

النصرانية فى الجزيرة العربية والصراع البيزنطى - الفارسى
فاضل الربيعى
بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩



يجد قارئ هذا الكتاب نفسه أمام مفاهيم وتعريفات لم يتطرق إليها الباحثون والمؤرخون من قبل، وكأننا أمام أشخاص وأماكن لم نعرفها من قبل وغابت حقيقتها عنا. فما هى الجاهلية والجاهلية الأولى، وماذا عن مملكة الحيرة، والنصرانية، والنسطورية، ومن هو الأبرش؟ وماذا عن امرئ القيس بن عمرو ابن عدى، والنعمان، وعبيد بن الأبرص، تلك الشخصيات المتعددة ذوات الأسماء الواحدة، والملتبسة.

بعد إعادة تعريف تلك الأماكن والشخوص، يعود الباحث فاضل الربيعى إلى البحث فى الأحداث التاريخية محققاً فى روايات الإخباريين العرب وصولاً إلى إعادة بناء الأساطير من داخل التاريخ لفض التشابك بين صورتين متناظرتين للمسيح عرفهما العرب إحداهما للنبى عيسى ابن مريم، والأخرى للرب يسوع المسيح. ولا يسعى فاضل الربيعى فى بحثه العلمى هذا إلى ترجيح صورة للمسيح العربى على أخرى، أو تبنى عقيدة دون

الثانية. إنما يحاول توضيح صورة المسيح عبر إعادة بناء صوغ الأساطير والروايات بدءاً بإعادة تعريف الأشخاص والأماكن وصولاً إلى ربط الأحداث التاريخية ربطاً علمياً ومنطقياً متوسلاً بذلك نحو ستين مرجعاً من المراجع العربية والأجنبية، بالإضافة إلى مجموعة من النقوش واللقى الأثرية والتاريخية أثبتها في آخر الكتاب والهوامش.

■

ألم خفيف كريشة طائر تنتقل بهدوء من مكان لآخر

علاء خالد

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩، ٣٧٦ صفحة



بلغة تجمع بين العذوبة والدفء والعمق والثراء يكتب علاء خالد روايته الأولى. عائلة سكندرية يؤسسها الجد الكبير ابراهيم العائد من شرود طويل في الصحراء وتمتد إلى الكاتب نفسه في جيلها الخامس. هنا تتجاور الحكايات والشخصيات في عالم من الحميمية الأخاذة لتصنع بانوراما أبطالها الراوي والأم والأصدقاء والجيران والزملاء، وهناك في خلفيتها يقف البيت الذي منحه الكاتب حياة جعلت منه شاهداً على مصائر كل هؤلاء. «ألم خفيف...» هي فصل من تاريخ الإسكندرية، لكنها إسكندرية الناس العاديين الذين نقابلهم طول الوقت وربما لا نعرفهم إلا عندما نقرأ رواية كهذه.

■

ماذا تمخض عن حملة الرصاص المصبوب

آراء اسرائيلية حول الحرب على غزة سلسلة «أوراق إسرائيلية» العدد ٤٨

المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» - ٢٠٠٩



الورقة رقم ٤٨ من سلسلة «أوراق إسرائيلية»، تضم آراء إسرائيلية حول الحرب على غزة بأقلام مجموعة كبيرة من المعلقين والخبراء السياسيين والعسكريين.

وأشير في الورقة إلى أن المنابر الإسرائيلية الإعلامية المختلفة حفلت بكمّ كبير من التحليلات لحملة «الرصاص المصبوب» العسكرية الإسرائيلية على غزة، التي استمرت خلال الفترة بين ٢٧ كانون الأول ٢٠٠٨- ١٧ كانون الثاني ٢٠٠٩. وقد اختيرت منها مجموعة متنوعة، سواء من حيث المواقف السياسية لأصحابها، أو من حيث تخصصاتهم المهنية. وجرى الحرص على أن تكون مكتوبة في الفترة التي تلت موعد انتهاء الحملة، وعلى أن تعكس شتى الموضوعات التي تمّ التطرق إليها في معرض إجمال الحملة المذكورة وأساساً من خلال مقارنتها بسيرورة الحرب في لبنان في صيف ٢٠٠٦ ونتائجها. وقد جرى تحديد هذه الموضوعات في ما يلي:

- أداء المؤسستين السياسية والعسكرية في إسرائيل والعلاقة فيما بينهما، علاوة على أداء الجيش الإسرائيلي نفسه، والهيئات المسؤولة عن الجبهة الإسرائيلية الداخلية.
- تحديد أهداف الحملة العسكرية.
- أداء وسائل الإعلام الإسرائيلية.
- ردود الفعل الصادرة عن القوى السياسية الإسرائيلية، وعلى نحو خاص أحزاب اليسار الصهيوني وقوى السلام الإسرائيلية والمواطنين الفلسطينيين في الداخل.
- الأبعاد السياسية المترتبة على الحملة العسكرية، وخصوصاً ما يتعلق بمواقف الأطراف المجاورة والقوى الإقليمية والأسرة الدولية.

ومما جاء في تقديم الورقة، الذي كتبه أنطوان شلحت، محرر سلسلة «أوراق إسرائيلية»: حتى موعد شنّ حملة «الرصاص المصبوب» العسكرية الإسرائيلية على غزة كانت إسرائيل منهمكة، حتى أذنيها، في مسألة تجاوز آثار الفشل الذي منيت به خلال الحرب على لبنان في صيف ٢٠٠٦، والذي اعتبره كثيرون فشلاً ذريعاً. ولذا فمن البديهي أن تشمل التحليلات، التي وضعت تلك الحملة في الميزان، قبل أي شيء، الموضوعات نفسها التي خضعت للدراسة والتحليل واعتبرت عوامل رئيسة للفشل المذكور، وخصوصاً في ضوء ما تضمنه التقريران الجزئي والنهائي لـ «لجنة فينوغراد»، التي تقصّت وقائع الحرب في لبنان.

لقد بات معلوماً أن «الحسم» و«الردع» يشكلان حجري الزاوية في نظرية الأمن الإسرائيلية، لكن بما أن «الحسم» في الحروب، التي على غرار الحربين في لبنان وغزة، يكاد يكون مستحيلاً، فإننا نلاحظ أن ثمة تركيزاً خاصاً، في الآراء الإسرائيلية المختلفة التي تتضمنها هذه الورقة، على السؤال بشأن قوة الردع الإسرائيلية، وفيما إذا كان قد طرأ تغيير إيجابي عليها، وذلك بعد أن اعترتها ثقوب كثيرة في إثر حرب ٢٠٠٦ في لبنان.

وعقب انتهاء حملة «الرصاص المصبوب» قال رئيس الحكومة الإسرائيلية، إيهود أولمرت، في معرض إجماله لنتيجتها العامة، في سياق مقابلة أدلى بها إلى صحيفة «معاريف» الإسرائيلية، إن «قوة الردع الإسرائيلية أضحت الآن أفضل مما كانت عليه في أي وقت مضى، وليس أفضل مما كانت عليه خلال العقد الأخير فقط. وهي تنطوي على ما من شأنه أن يردع عناصر محور الشرّ كلها»... لكن على الرغم مما يقوله أولمرت وخلافاً له فإن الانطباع أو الشعور العام، الذي لا يزال طاغياً على أوساط واسعة في المؤسسة السياسية والمؤسسة العسكرية في إسرائيل، وكذلك على معظم أوساط الجمهور الإسرائيلي العريض، هو أن إسرائيل «فوتت فرصة انتصار أخرى» في هذه الحملة. وهو شعور يتضاد مع ما حاولت قيادة المؤسستين السياسية والعسكرية أن تروّج له، وفحواه أن «إسرائيل حققت أهداف الحملة كاملة»!.

■

غنا المجاذيب

منال السيد

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٩، ١٢٠ صفحة



برغم صغر حجم الرواية فإنها تغوص في عالم جديد على أجواء الرواية المصرية، حيث تختلط عوالم المجاذيب وحكاياتهم ولحظات انفلاتهم مع العالم الواقعي، فلا نعرف في لحظة محددة من العاقل ومن المجذوب؟ عبر لحظات شجن إنساني عذب، فكل شخصية في الرواية لها عالم مستقل مليء بالمفارقات والأحداث وحتى على مستوى العالم الواقعي تقوم الرواية بعمل ضفيرة بين ما يجري من أحداث تجري الآن، أي الواقع الآني، الذي تحكيه الكاتبة بضمير المخاطب فيما يشبه فن السيرة الذاتية، وتمزج بينه وبين واقع آخر متوهم يحضر في الجسد الروائي على هيئة مشاهد سينمائية آتية من أفلام الأبيض والأسود، وكأنها تشكل المعادل الموضوعي أو الهروبي للعمل ككل، في لغة راقية وشفافة ومقتصدة.

ستصادفنا في الرواية شخصيات رشدي أباظة وعماد حمدي وتحية كاريوكا وسامية جمال، تتعامل معهم الكاتبة وكأنهم شخصيات حية تعيش بيننا، يطبعون شخصياتهم على الأحداث الجارية الآن ويكونون مؤثرين وفاعلين فيها، أو تستحضرهم الروائية ليقوموا بدور الخلفية الروائية للمشاهد المعاشة:

سامية جمال خرجت من الكادر الأبيض والأسود، غمزت لي غمزة وضحكت برقي، لبست فستان الفرح فبدت طويلة وخفيفة مثل عود، شاهدها عمي الذي يشبه «وصفي زوج العروس ليلى» شاهدها في ليلة زفافها فهاج في صمت، وهي بصت إليه في تعالٍ.

تدخل الرواية عالم هذيانات المجاذيب، والأفعال غير المبررة للبشر العاديين التي تشبه في حدوثها ما يقوم به المجاذيب، فكان العالم كله يصير في لحظة مرثية لأعمار كثيرة ضائعة، ومشاعر مهدرة لا تقابل بما تستحق، وعواطف تراق على التراب تحت وقع عام مليء بالبشر وسوء الفهم، حتى إن الرواية تصير أحد هؤلاء المجاذيب الذين سيغزون الكون كله في وقت ما، «فالمجاذيب ليس بالضرورة أن تكون وجوههم متسخة، ملابسهم يملؤها طين متيبس، شعورهم ثقيلة من وطء الرياح لها، ليس بالضرورة أن تكون أقدامهم جافة، كل هذا ليس مهماً، فدائماً عيونهم تبرق وحتى في صمتهم يغنون».

■

سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً

تأليف وترجمة: د. الطاهر لبيب

بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩



المستشرق الفرنسي أندريه ميكال قال عن هذا الكتاب:

«إني على يقين من أن مَنْ يقرأ هذا الكتاب لا يعود، بعد قراءته، إلى ما ورثناه من أفكار عن الحب وعن الغزل عند العرب. إنه يُحدث، فعلاً، قطيعة مع الفكر السائد في موضوعه.

أعتقد أنْ لا أحد، قبل الطاهر لبيب، بذل الجهد وأصر عليه، بهذا القدر العالي من الموهبة والتحقيق معاً، ليتذوق حكايات المحبين، وليفكك رموزها ويعيد بناءها، في الوعي الجماعي للقبائل ومخيالها.

عرفنا، أخيراً، لماذا شعر البعض بالحاجة، تحت سماء الجزيرة العربية، إلى قول الحب، كما لم يقله أحد قبلهم، ولماذا عشقوه».

عُرف هذا الكتاب، عربياً في ثلاث ترجمات مختلفة، صدرت بين عامي ١٩٨١ و١٩٩٤. وهذه الترجمة الرابعة هي من وضع المؤلف وتقديمه.

■

كتاب مالوش اسم

أحمد العسيلى

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩، ٢٠٠ صفحة



وانا صغير كان فيه حلم يقظة بيجيلى كتير جداً؛ قال خير اللهم اجعله خير، طالع انا فى التليفزيون بقول نظريات وأفكار ورأيى في كل حاجة فى الدنيا، والمذيعة الحلوة منبهرة جداً بكل كلمة بقولها. وقاعد انا بقه منجعص بثقة فى الكرسي بتاعى ومكتوب تحت صورتى بالبنط العريض «المفكر الكبير: أحمد العسيلي». حلم غريب جداً طبعاً. هى دى شغلانة يحلم بيها طفل دى؟ المفكر الكبير؟!

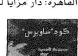
بس الحمد لله.. جزء من النبوءة تحقق.. بطلع فى التليفزيون وفى الراديو وبكتب مقالات وكمان بكتب كتاب اهه.. بس الأهم، لإنه السبب فى كل ده.. إنى على طول بفكر.. بفكر.. بفكر..

■

كود «ساويرس» مجموعة قصصية

محروس أحمد

القاهرة: دار مزايا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩



الكتاب الأول لمحروس احمد وهو يتضمن عددا كبيرا من القصص اغلبها شديدة القصر مكتوبة بأسلوب مميز وتتسم بروح تجريبية تبدو ربما فى مثل هذا النص:

«أصابتنى رعشة بسلسلة ظهرى عندما غيرت من وضع قدميها، فوضعت اليمنى فوق اليسرى بدلاً من العكس، تتحرك أشعة الشمس القادمة من نافذة مفتوحة تعرض الشمس والقمر فى سماء واحدة.. فتفترش الظاهر من النهدين وتدب أصابعها بينهما فتزيده ألقاً، الوجنتان «خوختان» نائمتان على غصنيهما قبيل استواء، الشفاه موال.. بوابة سر.. وصندوق كنز ضائع المفتاح، تخفيان فى سكونهما طاقة حياة تكفى لإحياء صحراء لتنبت نرجساً عراقياً وبرتقالاً فلسطينياً!!

الأنف فرعونى الشموخ ينتصف بدلال بين سحابات الأعين أعلاه وبساتين الوجنات على جانبيه وعذب أنهار الشفاه أسفله.. يا له من محظوظ!!»

■

أميركا والإبادات الثقافية لعنة كنعان الإنجليزية

منير العكش

بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٩



فى هذا الكتاب يطارد أستاذ الإنسانيات واللغات الحديثة ومدير البرنامج العربى فى جامعة سفلك بوسطن، والمشارك فى إدارة أحد أبرز مراكز الأبحاث العربية فى الولايات المتحدة. يطارد «الزنابير» (البيض الأنكلوسكسون البروتستانت مستعمرى العالم ومنشئى أميركا) وأصحاب فكرة احتلال أرض الغير. واستبدال شعب بشعب، وثقافة بثقافة وتاريخ بتاريخ. هذه الفكرة القائمة على أساس أنه لابد من كسر العمود الفقرى لضحيتهم أى «لغتهم وثقافتهم وتراثهم الروحى»، والتى أرست الثوابت التاريخية الخمسة التى رافقت كل تاريخ أميركا (١ - المعنى الإسرائيلى لأمريكا. ٢ - عقيدة الاختيار الإلهى والتفوق العرقى والثقافى. ٣ - الدور الخلاصى للعالم. ٤ - قدرية التوسع اللانهائى. ٥ - حق التضحية بالآخر).

لكن منير العكش لا يلقى الكلام على عواهنه ولا يتوسل بالعبارات الإنشائية، بل يعتمد فى هذا الكتاب على مراجعة مئات المصادر العامة والتنقيب فى صناديق الوثائق الحكومية التى تضم آلاف الأوراق والتى تمثل شريطاً مصوراً من مأساة «تعجز كل مخيلات الرعب عن محاكاتها»، وأبطالها وضحاياها ملايين عدة من أبناء البشرية.

■

فتاوى الصيام والزكاة فى سؤال وجواب

خالد الجندى

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٩



كلما أقبل شهر رمضان الكريم، تزداد الحاجة إلى معرفة بعض القضايا التى

قراءة إيران فى إسرائيل

قراءة إيران فى إسرائيل - الذات والآخر، الدين والحداثة.

تأليف د. حجاى رام

ترجمة: جواد الجعبرى - عن العبرية - عدد الصفحات ٢٧٠

رام لله: المركز الفلسطينى للدراسات الإسرائيلية «مدار»

يعالج الكتاب على نحو معمق صورة إيران فى المرآة الإسرائيلية، عبر قراءة لجذور العلاقة فى حقبة الشاه، وصولاً إلى الفترة الحالية، كاشفاً مسببات الإنشغال الإسرائيلى بالحالة الإيرانية، وما يدمغها من تنميط.

يروى حجاى رام (محاضر كبير فى قسم الدراسات الشرق أوسطية فى جامعة بئر السبع) العلاقة البنيوية لإسرائيل مع نظام الشاه، والخلفيات الاقتصادية والمنفعية لها، وما اعتراها من إسكات لبعض أوجه العلاقة، وما أسفر عنه ذلك من قراءة أحادية جعلت تغييرات ثورة ٧٩ مفاجئة لإسرائيل.

الكتاب يفكك الخطاب الإسرائيلى حول إيران، كخطاب استشراقى، ليقدم قراءة موضوعية لديناميات الحراك السياسى داخل إيران، ودوافع ثورة ٧٩ وما يقف خلفها من قوى ومركبات قومية ودينية، وما تحمله من خطاب، دون تجميل ودون تشويه.

قراءة إيران فى إسرائيل وثيقة أيضاً بقراءة إسرائيل لنفسها فى إطار علاقة الدين بالدولة، وتدخل شيطنة النموذج الإيرانى فى إطار بناء المعارضة الداخلية للحركات الدينية فى إسرائيل.

قدم للكتاب أنطوان شلحت ومن مقدمته نختار:

يقدم الباحث الإسرائيلى حجاى رام فى هذا الكتاب قراءة نقدية غير مسبوقة على المستوى الإسرائيلى فى الخطاب التأويلى بشأن إيران، الذى نما وتطور فى إسرائيل خلال الأعوام الفائتة، وإلى جانب تفكيك البنيات الاصطلاحية التحتية لهذا الخطاب، وكشف صلته الوثيقة بنظم القوة والهيمنة وإعادة إنتاج الرأى والمواقف فى إسرائيل، فإنه يضع أمام القارئ حقيقة أن الخطاب الإسرائيلى الرائج حول إيران «مشتق أساساً من السيرورات التى يخضع لها المجتمع الإسرائيلى فى هذا الصدد، منذ نهاية السبعينيات فى القرن الماضى»، وفقما يؤكد المؤلف، أى منذ نهاية فترة حكم الشاه وصعود النظام الحالى إلى سدة الحكم فى إيران.

وحجاى رام هو محاضر كبير فى قسم الدراسات الشرق أوسطية فى «جامعة بن غوريون» فى بئر السبع، وقبل هذا الكتاب نشر العديد من الدراسات حول التاريخ الثقافى والسياسى للشرق الأوسط وإيران فى القرن العشرين، كما صدر له فى العام ١٩٩٤ عن منشورات «الجامعة الأميركية فى واشنطن العاصمة» كتاب بعنوان «الأسطورة والحراك فى الثورة الإيرانية».

يستعين رام، هنا، بالعديد من النظريات الما بعد بنيوية وخصوصاً نظرية إدوارد سعيد حول الاستشراق لوضع الخطاب الإسرائيلى حول إيران فى سياق نظرى محدد. بيد أن قيمته الإضافية الحقيقية تكمن فى إظهاره أن منظومة التصاوير والتمثيلات التى تكونت حيال إيران ما بعد الشاه مرتبطة، ضمن أشياء أخرى، بالمخاوف الوجودية المعششة لدى «وكلاء المعرفة والهيمنة» الإسرائيليين من مغبة انعكاس بعض الظواهر الملازمة للثورة الإيرانية على إسرائيل، لناحية تعزيز نزعات «حردنة» (من الحريديم، أى اليهود المتدينين المتشددين) و«شرقنة» المجتمع اليهودى فيها. وتأسيساً على هذا فإن الجهود المنصرفة بكليتها نحو إقصاء إيران قسراً إلى تخوم «الآخرية الراديكالية» إنما تعكس أساساً رغبة دفينة فى إقصاء ما يسمى «العفريت الطائفى والأصولى» من المجتمع الإسرائيلى، وذلك لمصلحة توكيد الطابع المتجانس المتخيل لهذا المجتمع الذى يعج بالمتناقضات، أكثر مما تعكس حقيقة نوايا نظام الحكم الإيرانى وسياسته الخارجية والداخلية.

وفى وصوله إلى هذه الخلاصة، على وجه التحديد، يعتبر هذا الكتاب مرجعاً لا استغناء عنه لجميع المهتمين بمورفولوجيا (تشكل وتكوين) المجتمع الإسرائيلى، فضلاً عن كونه معيناً لتحليل دور إسرائيل فى الشرق الأوسط، عموماً.

من شأن عنوان الكتاب «قراءة إيران فى إسرائيل» أن يثير للوهلة الأولى تداعيات حول ما يسمى بـ«التهديد الإيرانى»، الناجم عن سعى إيران فى الأعوام القليلة المنصرمة إلى امتلاك قدرة نووية. ورغم أن المؤلف لا يقلل من «خطورة التهديد الإيرانى»، إلا أن سعيه الأرأس هو نحو إيضاح الجذور الثقافية الراسخة فى المجتمع الإسرائيلى، التى تقف من خلف الاشتغال الاستحواذى بهذا الموضوع، وكذلك إيضاح التنميطية والجهل الصارخين اللذين يسمان هذا الاشتغال المتواتر.

إن حجاى رام هو، باعترافه، أحد المناصرين لمقولة المفكر ايميه سيزار المناهض للكولونيالية بأن «المعارف المتخيلة تولد من رحم الصمت الهادر للمعارف العلمية». وفى ضوء ذلك فإنه فى موازاة القراءة التفصيلية، المعمقة، لـ«المعارف المتخيلة» والملفقة بشأن إيران والتى تتجند من أجل إنتاجها وترويجها «كتيبة مختارة» من الباحثين والأكاديميين والساسة والإعلاميين الإسرائيليين، يقدم قراءة، لا أقل دراية وتفصيلاً وعمقاً، للمشهد الإيرانى بإحداثياته المختلفة والمتنوعة والمتعددة، بما يسعف المعارف العلمية المرجوة فى هذا الصدد فحسب.

تهم كل المسلمين فى فقه الصيام والزكاة، فى أسلوب سهل ومبسط، ويذهب إلى الهدف مباشرة دون التواء أو تعقيد. اكتسب خالد الجندى خبرة طويلة من تصديه لأسئلة المشاهدين، وهى فى الغالب تكون قصيرة وتحتاج إلى إجابات شافية فى أقل وقت ممكن، وجاء هذا الكتاب تتويجًا لمشوار سنوات مع الفتوى فى بساطة وتلقائية.

ينقسم الكتاب إلى قسمين، الأول اختص بفتاوى الصيام، ويندرج تحته ستة فصول، والثانى يتناول فتاوى الزكاة وتمت تغطيتها من خلال ستة فصول أيضًا، وقد راعى المؤلف فى كتابه بسط مختلف المسائل الفقهية من أحكام الصيام والزكاة فى صورة سؤال وجواب مركزين متسارعين آخذا فى الاعتبار عددًا من الأمور المهمة منها:

- حيوية القضايا المطروحة وتصحيحها وابتعادها عن نمطية الفتاوى التقليدية.
- اختيار أسئلة مباشرة تمس صميم الاهتمامات الشخصية والعامة.
- انطلاق الأجوبة كومضات لامعة خاطفة ليست مقتضبة مخلة أو مسهبة مملة.

■

يوسف شاهين
نظرة الطفل وقبضة المتمرد

إبراهيم العريس

القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩، ٣١٦ صفحة



يقدم هذا الكتاب أول تحليل وافٍ للتجربة الإبداعية الكاملة للمخرج العالمى يوسف شاهين. ويتناول بالشرح والتعليق أهمية كل فيلم فى مسيرته الطويلة، وكذا التنوع الغزير لإنتاجه بين نوعيات سينمائية مختلفة: من الكوميديا الموسيقية، إلى الميلودراما، ومن السيرة الذاتية إلى القضايا القومية، متتبعًا بعمق لا يتخلى عن جاذبية الكتابة، أساليب وتقنيات سينماه الروائية والتسجيلية. ويحتوي الكتاب على ثلاثة ملاحق مهمة، تعرض أولا: رأي شاهين في كل من أفلامه على حدة، ثم سينما شاهين في عيون نقّاد وسينمائيين عرب وأجانب، وفي النهاية فيلموغرافيا كاملة للمخرج الكبير. بالإضافة إلى عدد كبير من الصور النادرة ليوسف شاهين ومشاهد من أفلامه.

إبراهيم العريس باحث في التاريخ الثقافي وصحافي وناقد سينمائي ومترجم ولد في بيروت ١٩٤٦، درس الإخراج السينمائي في روما والسيناريو والنقد في لندن. يعمل بالصحافة منذ عام ١٩٧٠. يرأس حاليًا القسم السينمائي في «الحياة»، كما يكتب فيها زاوية يومية حول التراث الإنساني وتاريخ الثقافة العالمية. ترجم نحو أربعين كتابًا عن الفرنسية والإنجليزية والإيطالية في السينما والفلسفة والاقتصاد والنقد والتاريخ. من أهم مؤلفاته: رحلة في السينما العربية، مارتن سكورسيزي: سيرة سينمائية

■

إضافات
المجلة العربية لعلم الاجتماع
مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، ربيع ٢٠٠٩



صدر العدد السادس من مجلة إضافات متضمنًا افتتاحية: التحديات أمام علم الاجتماع فى عالم غير متكافئ للدكتور سارى حنفى.

وقد تضمن العدد ملفا بعنوان «الجنس والمجتمع العربى»، تمثل بأربعة بحوث:

- الخادمات والجنس: دراسة التصورات التى يحملها العرب عن الحياة الجنسية للخادمات المنزليات المقيمات لـ «راى جوريدينى».
- سوسيولوجيا المرأة والجنس فى أعمال عبدالصمد الديالمى لـ «عصام العدونى».
- الجنوسة فى فهم الشباب اللبنانى: ثبات فى الأحكام وتبدل فى المواقف لـ مأمون طربيه».
- المراهق والجنس: سيرة حياة مراهق قروى لـ «عبدالله هرهار».

وفى العدد أيضًا أربعة بحوث:

- اتحاد المعلمين الأمريكيين والاستعمار الأمريكى: تدريب المعلمين العرب والاستعمار الثقافى لـ «ميسون سكرية».
- موقع الحركة الإسلامية داخل الحقل السياسى الدينى فى المغرب: مقاربة سوسيولوجية لمواقف الطلبة من الحركة الإسلامية لـ «فوزى بو خريص».
- المواطنة والمؤسسة التعليمية فى الجزائر: دراسة سوسيولوجية تحليلية لكتب المواد الاجتماعية نموذجًا لـ «راضية بوزيان».
- الثقافة السياسية الليبية والفساد لـ «مبروكة الورفلى».

فى العدد أيضًا حوار مع عمر الشارنى حول رينيه ديكارت: حديث الطريقة. أجرى الحوار سعيد بو خليط.

كما تضمن العدد مراجعات للكتب التالية:

- الجنس فى العالم العربى (سمير خلف وجون غانيون)، أعدها كمال ديب.
- بلا حشومة: الجنسانية النسائية فى المغرب (سمية جسوس)، أعدها محمد طيفورى.
- الجسد والصورة والمقدس فى الإسلام (فريد الزاهى)، أعدها فضيل ناصرى.
- عبور الحدود وتبدل الحواجز: سوسيولوجيا العودة الفلسطينية (تحرير سارى حنفى)، أعدها مينو هيكسبور.
- الشتات اللبنانى: التاريخ والعنصرية والانتماء (تحرير بول طبر)، أعدتها سامية الأسطة.
- الصعود من دول الجنوب: الأفغانيون والمغاربة فى أوروبا الجنوبية (آلان تاريوس)، أعدها نيكولا بويغ.
- فى التنمية السياسية: مقدمات فى سوسيولوجيا الإصلاح والتحديث والتحول الديمقراطى فى المغرب المعاصر (مصطفى محسن) أعدها محمد المرجان.
- غزة، فى كواليس الحركة الوطنية الفلسطينية (حسان البلعاوى) أعدها سارى حنفى.

كما تضمن العدد، فى باب آراء وردود، ردا على النقد لمقالة «الدوافع المتعلقة بموضة الثياب فى الحياة اليومية عند اللبنانيين» بقلم رانية سعد.

■

إسرائيل ٢٠٠٨
انحسار الشعور بالرفاه والأمن الاجتماعى!
تقارير جديدة عن صورة الأوضاع الإسرائيلية الاقتصادية- الاجتماعية

إعداد وتقديم أنطوان شلحت

ترجمة سعيد عياش

سلسلة أوراق اسرائيلية - العدد ٤٩

رام لله: المركز الفلسطينى للدراسات الإسرائيلية «مدار»، ٢٠٠٩



تحت عنوان «إسرائيل ٢٠٠٨- انحسار الشعور بالرفاه والأمن الاجتماعى» نقرأ ثلاثة تقارير جديدة عن صورة الأوضاع الاقتصادية- الاجتماعية صدرت حديثًا عن مركزين إسرائيليين متخصصين فى دراسة السياسات الاقتصادية والاجتماعية هما «مركز أدفا- معلومات حول المساواة والعدالة الاجتماعية فى إسرائيل»، و«مركز طاوب لدراسة السياسة الاجتماعية فى إسرائيل»: الأول حول «صورة الأوضاع الاجتماعية فى إسرائيل خلال العقد بين ١٩٩٨- ٢٠٠٧»؛ الثانى بعنوان «ثمن الاحتلال... عبء النزاع الإسرائيلى- الفلسطينى: صورة ومعطيات شاملة، ٢٠٠٨»؛ الثالث- تقرير «الاستطلاع الاجتماعى فى إسرائيل- ٢٠٠٨».

وادراكا لحقيقة انه ورغم أن ما اصطلح على تسميته بـ «حل الدولتين» يحتل صدارة المشهد العام المنشغل بمشاريع التسوية السياسية، إلا أن هناك حلولاً أخرى يتم التداول فيها إمّا من خلال المحافل الأكاديمية وإمّا من خلال الاجتهادات الخاصة. من ملاحظة أن عمليات تداول مشاريع الحلول الأخرى تنطلق، أساسًا، من القناعة بأن «حل الدولتين» غير قابل للتطبيق لأسباب كثيرة، تحيل فى معظمها إلى وجود فجوات كبيرة بين الموقف الفلسطينى وبين الموقف الإسرائيلى إزاء هذا الحل.

ولهذا فقد تم تخصيص معظم هذا العدد لمجموعة من الرؤى الإسرائيلية بشأن مشاريع التسوية السياسية، والتى تتراوح بين حل الدولتين وحل الدولة الواحدة وبين حل الاتحاد والحل الإقليمى، ويتراوح استنادها بين نموذج ١٩٦٧ وبين نموذج ١٩٤٧- ١٩٤٨.

ولا شك فى أن هناك رؤى أخرى لمشاريع تسوية سياسية لم يشملها هذا المحور الخاص، فضلاً عن وجود اجتهادات موازية فى هذا الشأن أيضًا لدى الطرف الفلسطينى وسائر الأطراف العربية. علاوة على ذلك ثمة من يرى أن عدم توفر ظروف سياسية مواتية للتوصل إلى حل، على غرار «حل الدولتين»، يستدعى البحث فى طرق أخرى تؤدى إلى «اتفاقيات جزئية أو مرحلية»، تزكى الحل الأشمل، كما يبرز من المقابلة الخاصة فى هذا العدد مع أحد أبرز الدبلوماسيين الإسرائيليين السابقين، الذى يتولى الآن رئاسة «معهد دراسات الأمن القومى» فى جامعة تل أبيب.

وتركز القراءات فى هذا العدد على كتب إسرائيلية تتناول الجدل داخل الحركة الصهيونية بشأن مشاريع الحلول المختلفة، وخصوصًا من جانب التيارات التى كانت تنادى بحل الدولة الثنائية القومية، وترصد بالصورة سنوات تأسيس إسرائيل على العنف ونظام العنف المستتر فى واقع الاحتلال ونُظمه، وتحلل جوهر العلاقة بين المجالين الأمنى والمدنى فى إسرائيل.

ولعل القاسم المشترك لموضوعات العدد كافة هو أنها تتيح الإطلالة، عن كثب، على خلفيات السياسة الإسرائيلية من خلال ارتباط حاضرها الراهن بماضيها الذى لا يزال حاضرًا.

■

إبراهيم باشا فى سوريا

سليمان أبو عز الدين
القاهرة: دار الشروق ٢٠٠٩، ٣٠٨ صفحة



يُعدّ هذا الكتاب باكورة المؤلفات التي تتناول حياة إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا ومؤسس إمبراطوريته الحديثة، خطه قلم المؤرخ الشامي سليمان أبو عز الدين ونشر في بيروت عام ١٩٢٩، مختصا بجانب مهم من حياة هذا القائد الكبير؛ إذ عالج المؤلف فيه باستفاضة تلك الفترة شبه المجهولة والتي قضاها إبراهيم باشا حاكماً للشام من عام ١٨٣١ إلى عام ١٨٤١، لكنه كان حريصاً أيضاً على بدء هذه الرحلة التاريخية الشائقة بتتبع رحلة الأب (محمد علي باشا) منذ قدومه إلى مصر وتوليه حكمها وطموحه التوسعي غير المحدود، وموقع الشام في مشروعه هذا، ثم تحقيق رغبته في الاستيلاء عليه، وهنا يبدأ في استعراض انتصارات إبراهيم باشا العسكرية المتوالية، وإدارته المدنية والصعوبات التي واجهها نتيجة للسياسات التي فرضها أبوه من ناحية، وبروز الأطماع الأجنبية ثم تحققها من ناحية أخرى. وهو ما أسفر فيما بعد عن فشل مشروعه وتحجيم الدور المصري في الشام.

لقد نجح المؤلف في أن يوظف مادته جيداً، وتمتع بحيادية الباحث عن الحقيقة برصده لكل من مميزات وسلبيات الحكم المصري في الشام. كما أن الدراسة العلمية الجادة التي قدمت بها الدكتورة لطيفة محمد سالم للكتاب أضافت إليه قيمة علمية ورصانة تجعله يسد نقصاً كبيراً في المكتبة العربية

■

قواعد لغة الحضارات

فرنان بروديل
ترجمة: د. الهادى التيمومى
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ٦٤٠ صفحة



فى بداية الستينيات من القرن العشرين، تمت استشارة بروديل حول الإصلاحات التى يمكن إدخالها على برامج التاريخ للتعليم الثانوى فإذا هو ينجح فى إدراج دراسة الحضارات الكبرى فى الأقسام النهائية، بعد أن وافق على وضع هذا الكتاب المدرسى الذى نشره سنة ١٩٦٣، ثم أدرج فيه بعض الإضافات سنة ١٩٦٦. وإذا كان هذا الكتاب لم يفقد شيئاً من قيمته العلمية فإن فائدة الرجوع إليه تزداد فى السياق التاريخى الحالى.

إن الحضارة المعرفة، تباعاً، بالاعتماد على المجال وعلى المجتمع وعلى الاقتصاد وعلى الذهنيات الجماعية، تتماهى، هنا، مع «المدى الطويل» الذى يرى بروديل التاريخ من خلاله. هكذا تم استعراض حضارات الإسلام وإفريقيا السوداء والشرق الأقصى والغرب.

هل نحن أمام مشروع أولى للتأريخ للعالم؟ إن «قواعد لغة حضارات» عالم اليوم تهيئ لهذا المشروع وتكمله من زوايا مختلفة.

■

بمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات فى الفلسفة الأدبية

بيار ماشيرى
ترجمة: د. جوزيف شريم
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩، ٣٧٦ صفحة



إذا كان الأدب لا «يفكر» كما تفكر الفلسفة، ولا يحتمل وجود أفكار فلسفية جاهزة تضاف إليه وتُنتزع منه، لأنها تكون بمثابة خلايا ميتة فى جسد حى، وإذا لم يكن فناً لغوياً صرفاً ولا شكلاً خالياً من مضمون، فإن الأدب وهو يُنتج أشكالاً وصوراً وأنماطاً تعبيرية وصفية وسردية وحوارية، يُنتج فى الآن ذاته «أفكاراً»، ويطلق «رسائل»، ولكنها ليست أفكاراً مجردة كما هى المفاهيم الفلسفية، وليست رسائل مباشرة، كما هى الرسائل فى التوجيهات الأخلاقية والمبادئ التعليمية، وكونها كذلك لا ينتقص من قيمتها كتجارب فكرية، بل يُكسبها صفة خاصة ويمنحها بُعداً آخر. إنها نسيج ضمن نسيج متشابك الخيوط كثير التشعب، متعدد الألوان، على الباحث أن يُحسن تمييزها وملاحقة تعرجاتها والتفافاتها من دون أن ينقلها إلى نطاق آخر، ومن دون أن يجردها من طبيعتها الأدبية.

■

اعادة اختراع العالم

انهيار العولمة.. وإعادة اختراع العالم

جون رالستون سول
ترجمة: محمد الخولى
القاهرة: الدار المصرية اللبنانية
بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم - ٢٠٠٩

ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة أجزاء كبرى تحيط بموضوع سقوط العولمة من كل جانب، وعلى كل أصعدتها: الاقتصادية والسياسية والثقافية، وكيف أثر مفكروها الكبار على العالم بإطلاق مقولاتهم عن العولمة واعتبارها الدين الجديد، ونهاية التاريخ... إلخ ما روجوه من قيم وعقائد أضرت بالكثير من دول العالم، بل وأدت إلى انهيارها.

ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب والدراسات التى سعت إلى تقييم النظام العولمى، فى محاولة للتعرف على مصادر قوته ونقاط ضعفه، وتحديد مبادئه ومنطلقاته، وفى تأثيراته الكونية على مجالات الاقتصاد والسياسة والأحوال الاجتماعية والإنسانية للبشر والعمران، وربما هو الكتاب الوحيد الذى تنبأ بانهيار إمبراطورية التجارة الحرة.

وأول خطوة رآها المؤلف كبداية لانهيار العولمة أنها تحولت منذ سبعينيات القرن الماضى، خصوصاً فى شقها الاقتصادى إلى اعتبارها حقيقة مطلقة، بحيث غدت نوعاً من المعتقد الدينى، ورأى المناصرون لها أنها المحرك الوحيد لمسيرة التاريخ. ثم يقدم المؤلف ملخصاً لأهم الوعود والآمال التى أطلقتها عقيدة العولمة منذ أوائل السبعينيات، من خلال مختلف القيادات السياسية والأكاديمية، ورجال الأعمال، والإعلاميين والمؤسسات الدولية، وما أوصت به مئات المؤتمرات والندوات والبحوث ورجال الفكر من أمثال: فوكوياما، وعالم الاجتماع أنتونى جيدنز، وميلتون فريدمان، وتوماس فريدمان وغيرهم من المروجين لفكر الرأسمالية، وكان من أبرز مؤسسات العولمة التى خططت لبسط سيطرتها على الكون: صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، ومنظمة التجارة العالمية، ومنتدى دافوس.

على أن الخطوة الأخطر فى هذا السياق هى ما لاحظه المؤلف جون والستون سول فى الجزء الرابع بعنوان: «السقوط» من أنه لا العولمة ولا التجارة الحرة صادفت مشكلات لمجرد أن هناك من عارض أياً منهما أو التمس معالجة لهما بطريقة واقعية، إنما صادفتهما المشكلات بسبب نهج اللامبالاة والرومانسية والتمسك بالأيديولوجية الذى اتبعه غلاة مؤيديهما، لأنهم كما يرى المؤلف أرادوا تأكيد نظرية شمولية خالية من دور محورى سواء للقيادة على المستويات المحلية أو على+ مستوى المجتمع ككل.

ثم جاء القرن الحادى والعشرون ليبدأ الناس فى التركيز على العدد المتزايد من الديمقراطيات الفاشلة ومن ثم الدول الفاشلة، حيث سيطر التدهور على سلطة الدولة القومية، كما لوحظ بعض الساسة والمسئولين المدنيين أن نظريات العولمة المحددة التى تكفل نمواً صحياً وتؤدى إلى توسيع نطاق الثروة لم تكن تؤدى هذا الدور من قريب أو بعيد، والمثل الأبرز على هذا ما جسده التوسع فى خصخصة شركات الدول، وما أدى إليه ذلك من تحريك تريليونات من الدولارات، كما تبخرت النقود، وأدت إلى التضخم، فنحن أمام مبالغ طائلة من الأموال تدخل إلى السوق، وبسرعة شديدة يبدو وكأنها تتبخر دون أن تترك أى أثر خاص، وكأنها تحاكى قصة الصعود المبارك للسيدة العذراء إلى أطباق السماء، وربما تكون هى الاستجابة الطبيعية للاقتصاد إزاء هذا الانفصام الذى يفصل بين الأسواق والرأسمالية المتصاعدة حلزونياً والحركة الراسخة للنشاط الحقيقى.

وبدأت الأسئلة تتوالى على جدوى العولمة مثل: لماذا لم يسفر هذا التوسع المدهش والمتواصل فى التجارة عن نمو اقتصادى واسع النطاق؟ أو عن انتشار الثروة وخفض البطالة، وربما كما يقول المؤلف، كان أسوأ ضروب الفشل هو الاعتراف بذلك الانفصام بين التجارة والنمو، فالتجارة كانت محوراً من محاور نظام العولمة القصائدى، وعليه فبدلاً من إجراء حوار صريح بشأن خصائصها الإيجابية والسلبية عمد المؤمنون بالعولمة إلى إحاطة شكوكهم بسياج من الصمت والكتمان.

وبدءاً من الفصل الثالث من الجزء الرابع، يرصد المؤلف التسلسل الزمنى لانهيار العولمة، وصولاً إلى ما نحن فيه الآن من بطالة وأزمات عالمية كان قدومها واقعاً لا محالة أمام أعين الجميع، لكن قوة الإعلام وهيمنته خدرت الجميع ووضعتهم فى هذا المأزق ويستشهد المؤلف بمقطع شعرى من «سوفو كليس»:

المال أيها السادة، المال هو الآفة
التى تصيب البشر بكل مرض
ولا نملك لهذه النازلة الرهيبة اسماً
إلا هذا الاسم.

■

كـــــتب فرنســــية

Le fait du prince
Amelie Nothomb
ALBIN MICHEL: 169 pp¨ 2008



هكذا فى هذا العمل الأدبى الشائق لأميلى نوتومب الكاتبة الأشهر فى فرنسا وبلجيكا يسرق أحد الأشخاص هوية آخر وبلمسة صغيرة يتحول الشخص العادى إلى أرستقراطى. وأميلى نوتومب ولدت فى اليابان وتعيش بين باريس وبروكسيل ومنذ روايتها الأولى الصادرة فى عام ١٩٩٢ فقد حصدت شعبية عريضة. حيث تبيع أعمالها عدة آلاف من النسخ فى فرنسا وبلجيكا وحصلت على جائزة الأكاديمية الفرنسية عن إحدى رواياتها وترجمت أعمالها لأكثر من ثلاثين لغة حية.

■

empire du moindre mal:L Essai sur la civilisation libérale
إمبراطورية العالم الأقل سوءا
Jean-Claude Michea (Ed)
Climats: 209 pp¨ 2007



طموح الليبرالية هو تأسيس المجتمع الأقل سوءا، المجتمع القادر على إنقاذ البشرية من جنونها الأيديولوجى. بالنسبة لمؤيديها، فهى تأسيس النظام المناسب الذى هو فى مركز كل المشكلات التى يعانى منها الجنس البشرى. يجب فهم الليبرالية بهذا الشكل كسياسة من أجل الأقل سوءا. فهى تعبر عن تشاؤم عميق قبل قدرة البشر على تأسيس عالم جديد. ذلك المجتمع يعمل أفضل حين يهتم كل فرد بطموحاته الخاصة دون الاهتمام بالجوانب الأخلاقية. كيف يمكن إذن تفسير أن ذلك التوجه، على اعتبار أن ظله سيمتد على الأرض، يتخذ واحدا فواحدا مظاهر عدوه القديم، العالم الأفضل، حتى يصل لمنتهاه وهو تأسيس إنسان جديد؟ ذلك الكتاب يصف تلك العملية وأهدافها سواء على المستوى الاقتصادى، مرتكزا على السوق وهى بشكل تقليدى مفضلة من قبل اليمين، أو على المستوى الثقافى المرتكز على القانون. والدفاع عن تلك الليبرالية من الآن فصاعدا سيكون المنطق الوحيد للبقاء يسارا. فهى تفضل بشكل مثير للإعجاب المنطق الليبرالى فى وحدته الأصيلة مع الإعداد لأسس لمجتمع مقبل يتوافق مع الدفاع عن الإنسانية ذاتها. وبكثافة وبطموح استثنائيين، يضع الكاتب كل شىء تحت يد الإنسان الثائر فى لحظة ما. وجون كلود ميتشا يدرس فى مونتبيلييه وصدرت له العديد من الكتب فى نفس المجال.

■

Au commencement du temps
فى بدايات الزمان
IGOR et GRICHKA Bogdanov
Flammarion: 317 pp 2009

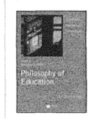


لو كان لنا العبور فى خط إلى الكون من قلب باريس والوقوع رأسا برأس مع ألبرت أينشتاين. هل لنا ذلك؟ هل لنا الانتقال بحرية عبر الزمان؟ ذلك التاريخ الكونى هو ما يحاول ايجور وجريشكا بوجدانوف دفعنا إليه حيث تشوه الزمان، ويظهرون لنا من خلال عملهم ما قد كانت الأشياء عليه. وكيف بدأت. وقد قاموا بتفكيك المعادلات الكبرى للفيزياء وأثاروا بذلك جدالات مشتعلة. بيد أن أبحاثهم، والقائمة على تطبيق أدوات رياضية جديدة على كون ما قبل الانفجار العظيم، وصلت إلى مناهج جديدة لمواجهة غموض الأصول: فقبل ظهور الزمان والمكان كيفما نعرفهم كان بالتأكيد هناك شىء ما. معلومات ذات طبيعة رياضية توجه تطور الكون ولا تفسرها إلا الرياضيات الأكثر تجريدا. شفرة كوزمولوجية لا يمكن تفسيرها إلا بالزمان التخيلى. رصودات القمر بلانك الذى أتم انطلاقه عام ٢٠٠٩ تجلب دون أدنى شك عناصر حاسمة فى ذلك الشأن. لو أن شكل الكون وفقا لأحدث الرصودات كروى، ولو أننا فهمنا طبيعة المادة القاتمة الغريبة بالكون، فيمكن التأكيد على أطروحاتهم. فى لحظة الصفر كان الزمن تخيليا أى أن كل الكون كان مضغوطا كالاسطوانة المدمجة فى لحظة واحدة.

وايجور وجريشكا بوجدانوف حاصلان كلاهما على رسالتى دكتوراه فى الفيزياء النظرية والرياضيات منذ عام ٢٠٠٥ ولهم العديد من الإصدارات فى موضوع نشأة الكون وآخرها هو ذلك العمل الهام الصادر هذا العام ويديرون حاليا برنامجا تليفزيونيا فى فرنسا على قناة فرانس ٢.

■

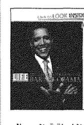
1-philosophy of education
فلسفة التعليم
Randall Curren
Wiley-Blackwell 2007¨ 608pp
$79.85



«لا نحصل على الثمار الجيدة إلا من البذور الجيدة» مقولة جاءت على لسان أحد الحكماء الصينيين القدامى تركها فى ذاكرة الفكر البشرى التى تزدحم بكميات هائلة من الأفكار الخصبة التى لاتحتاج سوى من يهتم وينظر إليها بعين معتبرة، تفاعلت هذه المقولة مع موضوع تتعاظم أهميته إلى درجة استحقاقه أن يوضع فى بؤرة الدراسة والبحث ألا وهو فلسفة التعليم فى مراحله المبكرة. فإذا أقررنا بحاجة المجتمع إلى القادة العظام القادرين على الأخذ بيد أمتنا العربية إلى الأمام متجاوزين المراحل الفائتة من التأخر والتى لا مفر من الإعتراف بمرورنا بها- من منطلق أن الاعتراف بالأخطاء هو الخطوة الأولى للإصلاح -ولا مفر أيضا من الاعتراف بسبق الكثير من الأمم التى كانت معنا عند نفس النقطة أو ربما كانت متأخرة، هذه المقدمة هى البوابة التى من خلالها ندلف إلى بهو الحديث عن التعليم منذ مراحله المبكرة فى الروضة وحتى الوصول إلى أعلى الدرجات العلمية. فلو زعمنا أننا نحتاج إلى مجموعة من الأفراد ليكونوا قادة بعد مرور خمسة وأربعين عاما على كتابة هذا المقال- على فرض أن اختيار القادة يكون ممن تدور أعمارهم فى فلك الخمسين فسوف تكون تلك الشريحة هى من الأطفال اللذين تتراوح أعمارهم اليوم حول الخمس سنوات أى سن الروضة. يتعرض الأطفال عند بداية خطواتهم فى مشوارهم التعليمى للعديد من التجارب الشخصية ويتأثرون بكل ما يتعرضون له من عوامل بيئية وأشخاص جدد يتعاملون معهم فى المؤسسات التعليمية، ولابد أن نراعى أن كل طفل هو حالة فى حد ذاته والأطفال يختلفون اختلافات بينة وهذا يؤكد ضرورة تلبية كل احتياجات الأطفال فى هذه المرحلة حتى تكون بالفعل مفيدة لهم. تتكون تحت أقدام الأطفال فى تلك المرحلة الأرضية التى سوف يقفون عليها طوال العمر وهى إما أن تكون صلبة قوية أو تكون رخوة مهترئة، من هنا يضع كتاب فلسفة التعليم خطوطا سوداء تحت أهمية تلك المرحلة فى تشكيل الإنسان، الذى هو اللبنة الأولى فى المجتمع الذى يحتاج إلى القادة والعلماء وأصحاب المواقف الجادة والشخصيات القيادية الماهرة. فإذا كانت قضية صناعة القادة هى موضوع جدير بالطرح فإن هذه الصناعة يبدأ تفعيلها فى مرحلة الروضة.

■

2- The American Journey of Barak Obama
رحلة باراك أوباما الأمريكية
By Editors of Life magazine
Little¨Brown and company 2008
176pp $15.74



الذكاء، الكياسة، اللباقة، الجمال، اللون، الجنس، المستوى العلمى والإجتماعى، المال، الأناقة، إتقان الإتيكيت ومكونات لا حصر لها تندرج تحت عنوان رئيسى هو «القبول» الذى يتشكل من بعض هذه العوامل أو جميعها وهذا القبول هو البداية الحقيقية للنجاح، لايشترط توافر كل هذه العوامل لكى يصل الفرد إلى مبتغاه من النجاح يكفيه فقط واحدة أو على الأكثر اثنتين حتى يحصل على مفاتيح أوسع أبواب النجاح المهم فقط هو أن يعرف ما وهبه له خالقه ثم يراعيه ويصقله، وعندما يطرح مصطلح القبول على طاولة النقاش فإن أسرع من يقفز إلى الذهن هو الرئيس الأمريكى باراك أوباما الذى أثار اهتمام الجميع ولفت إليه الأنظار مما دعا البعض إلى وصفه بالظاهرة. ترى من يكون هذا الظاهرة؟ هذا هو السؤال الذى أوكلت مهمة الإجابة عليه إلى بعض محررى مجلة لايف الأمريكية وتجلى ذلك فى كتاب«رحلة باراك أوباما الأمريكية». فى هذا الكتاب نجد الأدوات التى من خلالها نستطيع الإجابة على هذا السؤال، لقد اتسمت حياة أوباما فى أمريكا بمزيج من الكفاح الذى كلل بنجاح جاء بعد المرور بطرق وعرة مليئة بالأشواك ولعل هذا هو أهم ما يميزه. كما توافرت فى حياة هذا الرجل بعض العوامل التى حفرت آثارها بشكل واضح منتجة هذا الرجل الظاهرة. كان لأوباما فى سنوات شبابه الأولى اهتمام واضح بالسياسة مهدت له دراسته للقانون كما كان له توق شديد وحلم للوصول إلى العرش الأمريكى وارتبط

ذلك بالسعى الجاد وفعل كل ما يسهل الوصول إلى هذا الهدف من دراسة وإحساس عال بالمجتمع الأمريكى ومتطلباته خاصة فى وقت تظلل فيه الأزمة الاقتصادية الأمريكية بغيوم قاتمة على تلك الولايات المتحدة التى تركها سابقه وهى تمر بأسوأ الأيام على مر تاريخها. ويرتبط تميز أوباما بخلفية تاريخية لها تأثيرها الواضح من خلال أصول أفريقية مسلمة وتعليم على مستوى راق من خلال أم من البيض ويعرض الكتاب بشكل موضوعى الأخطاء التى وقع فيها أوباما والعقبات التى واجهته وتغلب عليها. وسوف يجد القراء الكرام العديد من الصور الطريفة لأوباما مع عرض يتميز ببساطة السرد لسيرته الذاتية منذ شبابه فى هاواى إلى جذوره وعائلته الأفريقية ومن هارفارد إلى شيكاغو. حقا هو كتاب يضم بين دفتيه مضمونا قيما قد يكون ذا فائدة عظيمة للعديدين من عشاق النجاح والتفوق.

■

3-Healing and preventing Autism

الوقاية والعلاج من التوحد

Jenny Mccarthy¨Dr.Jerry Kertzinel

Penguin Group 2009 272PP $17.51



يتصف التوحد بوجود تأخر فى اكتساب اللغة لدى الطفل وضعف العلاقات الاجتماعية مع من حوله فيكون لهذا الطفل حركات متكررة وتظهر هذه الأعراض منذ السنة الاولى وقد يكون طبيعيا ثم يحدث له تراجع وفقد لمهارات التواصل مع الآخرين . أصدرت الكاتبة الأمريكية جينى ماكارثى بالمشاركة مع د.جيرى كارتزينيل كتابا حول مشكلة التوحد عند الأطفال وهى من أهم الاضطرابات التى قد تواجه الأطفال والتى يجد الوالدين صعوبة فى التعامل معها تناول الكتاب أساليب الوقاية من هذا المرض وكذلك علاجه فى حالة تعرض الأطفال له ومن المعروف أن معدلات انتشار هذا المرض قد زادت فى أمريكا وكثر الحديث عنه فى الأوساط العلمية بدءا من عام ٢٠٠٦ حيث قام فريق من الأطباء المبدعين بتطبيق طرق حديثة فى مجال علاج هذا الاضطراب السلوكى وأظهرت هذه الطرق نتائج فعالة واعتمدت على تغيير الظروف البيئية المحيطة بالطفل وابتكار نظام حياة جديد له يرتبط بتغيير معاملة المحيطين به وعدم التعامل معه على أساس أن لديه نوعا من التخلف الذهنى لأن الطفل المتوحد هو فقط فاقد للقدرة على التواصل فإذا ساعده المحيطون به على الخروج من عزلته فسوف يشفى ويتجاوز تلك الحالة من الاضطراب السلوكى، يقول د.جيرى أن الاكتشاف المبكر هو مفتاح العلاج الناجح ولذا فعلى الوالدين اللذين يلاحظان أى سلوك غير طبيعى لطفلهما- كالهدوء الشديد أو الانعزال عن الآخرين فى اللعب- أن يأخذا بنصيحة المختصين لتشخيص الحالة فى الوقت المناسب لضمان فعالية العلاج.

جينى ماكارثى هى كاتبة أمريكية معروفة تنشر مقالاتها فى النيويورك تايمز ولها بعض المؤلفات فى مجال الأسرة والأمومة وقد قام د. كارتزينيل بعلاج ابنها من اضطراب التوحد السلوكى وأصبح طبيعيا تماما ويعد د.كارتزينيل من أشهر الأطباء الأمريكيين الذين قاموا بعلاج مشاكل التوحد لدى الأطفال وهو من الشخصيات التى تحظى باهتمام إعلامى فى أمريكا. ومن بين المشاهير الذين قيل عنهم أنهم كانوا يعانون من التوحد العالم نيوتن مكتشف الجاذبية الأرضية والموسيقار العالمى بيتهوفن الذى ألف تسع سيمفونيات وكان ذا فضل فى تطور الموسيقى الكلاسيكية وأينشتاين عالم الفيزياء الألمانى الشهير، كل هؤلاء استطاعوا التغلب على التوحد والتفوق على الأسوياء.

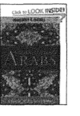
■

5-Understanding Arabs

فهم العرب

Margret K.Nydell

Intercultural Press 2006¨ 260pp $14.93



«العرب يؤمنون بالقدرية والاعتقاد بعجز الإنسان عن التحكم فى الأحداث، فهم يعتقدون أن الله وحده هو الذى يسير الأمور وهذا يعطى مبررا قويا وإحساسا بالراحة لمن يعجزون عن تحقيق أهدافهم وتتضح سطوة هذا الاعتقاد عندهم فى تكرار كلمة inshaa allah إن شاء الله» هذا ما قالته مارجريت ك. نايديل التى عاشت سنين طويلة فى العديد من الدول العربية منها تونس وبعض دول الخليج. قدمت هذا الكتاب ليكون دليلا مرشدا للقراء من غير العرب ممن يفتقدون المعلومات عن المنطقة العربية ويفدون إليها بغرض الدراسة أو السياحة أو العمل فى السلك الدبلوماسى وغيره. تصف د.مارجريت الصورة الذهنية للعرب فى الغرب بأنها إلى حد كبير غير حقيقية وأنه لابد من تطوير النظرة إلى هذه الشعوب ولابد من الكف عن النظر إليهم كأنهم مجموعة من البدو فقد تجاوزوا هذه المرحلة منذ وقت طويل. وفى تقديمه للكتاب يقول د.ألفينو فانتانى بأن أحداث الحادى عشر من سبتمبر قد صبغت جهل الأمريكان بالعرب والمسلمين بصبغة درامية وأن هذا الكتاب يساهم فى محو سوء الفهم الضخم والمتبادل بين العرب والغرب فى آن واحد، وفى عقدها للمقارنات بين الجانبين العربى والغربى ترى المؤلفة أن الغربيين يتميزون بالموضوعية وتمحيص الحقائق بطريقة عقلانية مع تجنيب المشاعر وتصف تلك الطريقة بالنضج والفعالية فى حين تصف العرب بالانسياق وراء المشاعر التى يعطونها وزنا هائلا قد يصل إلى اختراقها مجال العمل مما يحدث آثارا سيئة على مجرياته كما تصف العرب بأنهم شغوفون بالحديث فى السياسة والدين وأنهم يقومون بالدعوة للإسلام كلما سنحت الفرصة لذلك ويعتقدون أنهم ذوو الدين الأمثل الذى يجب اعتناقه ولو بشكل جبرى- قد يكون رأى المؤلفة مؤشرا جيدا للمعنيين بقضية تجديد الخطاب الدينى التى تحتل أهمية كبرى فى الوقت الحالى - وعن العادات الاجتماعية للعرب تصفهم المؤلفة بالكرم الشديد ولكن تعيب عليهم مشكلة الاستهانة بالوقت وتصفها بأنها ظاهرة عامة تتطلب من الأجنبى المقيم فى دولة عربية أن يتحلى بالصبر ولا يفقد أعصابه بسبب المرونة العربية فى إنجاز المواعيد ، يمثل هذا الكتاب مرآة تعكس فى داخلها صورة للمجتمع العربى قد تقدم مساعدة للأجنبى المقيم فيه كى يتعامل مع مفرداته ولكننا إذا وضعنا كائنا حيا أمام مرآة فسوف نرى بأعيننا جسم الكائن وكذلك صورته فى آن واحد وما أعنيه هنا أن الصورة برغم دقة تشابهها مع الجسم فهى شىء والحقيقة شىء آخر، الجسم الحقيقى يحتوى الروح أما الصورة فهى مجرد صورة وكذلك الكتاب هو انعكاس قريب جدا من حقيقة المجتمع العربى المسلم ولكنه لم يلمس روح هذا المجتمع الذى يتخذ من الآية الكريمة. «ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا، إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربى لأقرب من هذا رشدا». مقودا لحياته إذا لم يحكم القبضة عليه فقد يضل الطريق ولا يوجد أى تعارض بين الأخذ العلمى بالأسباب والاعتماد على قدر الله والمشيئة.

■

6-The Social Atom

الذرة الاجتماعية

Mark Buchanan

Bloomsbury 2007¨242pp $9.99

يدور مضمون الكتاب حول المجتمع البشرى من وجهة نظر فيزيائية حيث يضع كل من الذرة والإنسان تحت مجهر واحد ويرصد أوجه الشبه والاختلاف بينهما من حيث بناء الذرة وسلوكياتها وتفاعلاتها مع الذرات المحيطة وكذلك الإنسان من خلال نفس السياق بدءا من تواجده منفردا ووصولا إلى تفاعلاته الجماعية وكتاب الذرة الاجتماعية يقدم لنا رؤية جديدة تندمج فيها علوم الفيزياء التجريبية المتخصصة فى علم الذرة مع علمى الاجتماع والاقتصاد وكذلك علم النفس ويقدم الكتاب إجابات لأسئلة عديدة قد تكون بسيطة أو معقدة لماذا يزداد الأغنياء غنى؟ لماذا نتشابه مع جيراننا فى بعض السلوكيات؟ لماذا تحدث أحيانا اختناقات مرورية بلا سبب؟ لماذا تحدث الحروب الأهلية والنزاعات العرقية؟ لماذا تحدث المذابح؟ مؤلف هذا الكتاب هو مارك بوشنان له إصدارات هامة فى نفس المجال مثل «لماذا تحدث الكوارث» و«المكونات الأساسية لنظرية الشبكات» ويقدم الكتاب نظرية اجتماعية حديثة ويناقش الكثير من الموضوعات منها علاقة الإنسان بالكون من حوله ويرى المؤلف أن الإنسان يعانى من استعباد التفكير له فالتفكير رغبة أساسية لدى البشر لا يملكون القدرة على التخلص منه ولابد أن يتحرك هذا التفكير فى سياق سليم وإن لم يحدث ذلك فسوف يقود إلى المزيد من الحواجز والمشكلات للجنس البشرى إما بينه وبين الطبيعة أو بين البشر بعضهم البعض وينهى المؤلف كتابه بفصل ذى عنوان طريف وهو «التقدم نحو الماضى» يناقش فيه مفاهيم الأنانية والفردية والتناغم مع الآخرين من خلال السياق الاجتماعى والقيمى ويدعو إلى المزج بين ما هو حديث وما هو قديم أصيل وله جذور فلسفية مجربة حتى لو لم يتمتع بنفس الجودة المنهجية الحديثة.

■

عن الكتاب

أمبيرتو إيكو
Umberto Eco

■ تمّ التطرّق خلال اليوم الختامى لورشة عمل خاصة ببائعى الكتب نُظّمت حديثاً فى البندقية (إيطاليا) إلى الطابع العابر لوسائل حفظ البيانات. وشملت الأساليب المستخدمة لحفظ المعلومات البلاطات الحجريّة، وألواح الطين، وورق البردى، والبرشمان، إلى جانب الكتب المطبوعة بطبيعة الحال. وقد نجح العديد من هذه الكتب فى الصمود طوال السنوات الخمسمائة الأخيرة، لكنّها اقتصرت على المراجع المصنوعة من ورق الخرق.

فى أواسط القرن التاسع عشر، لجأ المصنّعون إلى الورق المصنوع من لبّ الخشب الذى يبدو أنّه يدوم لسبعين سنة كحدّ أقصى. (حاولوا مسك صحف أو كتب تعود إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ولاحظوا كيف يتفتّت العديد من أوراقها بين أيديكم لدى قلب صفحاتها). لذا، يقدم عدد من الخبراء منذ فترة على عقد المؤتمرات ودراسة الأساليب والوسائل المختلفة لتفادى تلف الكتب الموجودة فى مكتباتنا. وتقضى إحدى الأفكار الأكثر شيوعاً (رغم شبه استحالة تطبيقها على الكتب كافة) بمسح جميع الصفحات ونقلها إلى جهاز إلكترونى.

غير أنّ هذا الأمر يؤدى إلى مشكلة أخرى، ذلك لأنّ كلّ الوسائل المُعتمدة لنقل المعلومات وحفظها، من الصور الفوتوغرافيّة إلى بكرات الأفلام والأقراص ومحركات الأقراص، هى أكثر قابليةً للتلف مقارنةً بالكتب. ويدرك معظم الناس اليوم السيئات التى ينطوى عليها بعض الأساليب القديمة لحفظ البيانات. فعلى سبيل المثال، كلنا نعلم أنّ بعد فترة من الوقت، يلتوى الشريط الموجود داخل الأشرطة الصوتية وعلينا محاولة تحريك البكرة بواسطة قلم لتشغيلها مجدداً، علماً أنّ هذه المحاولات تبوء غالباً بالفشل. أما شرائط الفيديو، فتخسر بسهولة لونها ووضوحها؛ وإذا تمّ استعمالها بصورة متكرّرة - أى إذا كان مستخدمها مثلاً يضغط باستمرار على زرى الترجيع والتقديم السريع - تتلف هذه الشرائط بسرعة.

إلى جانب ذلك، يدرك العديد من الناس، بحكم الوقت الذى مرّ على دخول الأسطوانات المصنوعة من الفينيل إلى السوق، المدّة التى يمكن الاستماع فيها إلى هذه الأسطوانات قبل أن تصبح مخدوشة لدرجة تحول دون استخدامها. إلا أنّه لم يتوافر لنا حتى الآن الوقت الكافى للتحقّق من مدّة استخدام الأقراص المُدمجة لأنها سُحبت بسرعة من السوق عندما بات من الممكن الولوج إلى المعلومات عينها عبر شبكة الإنترنت بتكلفة أقل، وذلك رغم الترحيب الذى لاقته هذه الأقراص باعتبارها اختراعاً يمكن الاعتماد عليه لحفظ المعلومات المتضمنة فى الكتب. كذلك، نجهل إلى أى مدى يمكن لأقراص الفيديو الرقميّة المعروفة بالـ«دى فى دى» أن تدوم. لكن ما نعرفه بالتأكيد هو أنّ هذه الأقراص تعمل فى بعض الأحيان بصورة غريبة إذا ما استخدمناها لفترة طويلة. ولم يتوافر لنا أيضاً الوقت لمعرفة طول مدّة استخدام الأقراص المرنة كونها استُبدلت بسرعة كبيرة بالأقراص الصلبة، ومن ثمّ بالأقراص القابلة لإعادة التسجيل التى استُبدلت بدورها بمحركات الأقراص.

تزامن زوال هذه الوسائل القديمة الطراز لحفظ البيانات مع زوال الحواسيب المُجهّزة لقراءتها. وبالفعل، ثمّة القليل القليل من الناس الذين لا يزال لديهم اليوم حواسيب مُزوّدة بفتحات مُخصّصة للأقراص المرنة. وبالتالى، إذا لم تعمدوا إلى نقل جميع البيانات المُسجّلة على الأجهزة القديمة إلى الأنواع الجديدة منها كلّ سنتين أو ثلاث سنوات، وإلى ما لا نهاية على الأرجح، فلا شكّ فى أنكم ستخسرون هذه البيانات إلى الأبد، إلا إذا كنتم قد كدّستم فى سرداب منزلكم عشرات الحواسيب القديمة الطراز، بواقع حاسوب واحد لكل جهاز مُخصّص لحفظ المعلومات.

وبالتالى، عندما يتعلّق الأمر بوسائل حفظ المعلومات على اختلافها، أكانت ميكانيكيّة أو كهربائية أو إلكترونية، فإما نعلم أنّها تتلف بسرعة أو نجهل حتى الساعة إلى أى مدى قد تدوم. وعلى الأرجح أننا لن نحصل يوماً على هذه الإجابة فى ما يخصّ بعض أنواع أجهزة حفظ البيانات.

أخيراً، تكفى نبضة كهربائية واحدة أو سقوط صاعقة فى الحديقة أو غيرهما من الأحداث العادية التى قد نشهدها فى حياتنا اليومية لإزالة مغنطة كلّ نوع تقريباً من أنواع الأجهزة الإلكترونية لحفظ البيانات. وإذا دام انقطاع الكهرباء لفترة طويلة، لا يعود باستطاعتى الولوج إلى أىّ من ملفاتى. وإذا سقط حاسوبى أو كتابى الإلكترونى من الطابق الخامس، فمن المؤكّد حتماً أننى سأخسر كلّ البيانات المتضمّنة فيه. لكن إذا سقط كتاب عادى من العلو نفسه، فأسوأ من يمكن أن يحدث هو تمزّقه.

وعليه، يبدو أنّ الوسائل الحديثة لحفظ البيانات قد استُحدثت لنشر المعلومات أكثر منه لحفظها. لكن لطالما كان الكتاب الأداة الرئيسيّة لنشر المعلومات (فكّروا بالدور الذى أدّته النسخة المطبوعة للإنجيل فى «الإصلاح البروتستانتى»)، ولحفظها أيضاً. ومن المحتمل أنّ الأسلوب الوحيد للولوج إلى المعلومات القديمة سيقتصر خلال القرون القليلة المقبلة، عندما ستكون مجمل الوسائل الإلكترونية لحفظ البيانات قد فقدت مغنطتها، على قراءة الكتب التى طُبعت فى القرن الخامس عشر باستخدام أسلوب غوتنبرغ. وستتمثّل المراجع الحديثة الوحيدة التى ستتحدّى عوامل الزمن فى تلك التى طُبعت على ورق عالى الجودة أو ورق خالٍ من الحمض، وهى كتب يعمد الكثير من الناشرين إلى توفيرها للقراء اليوم.

لست من المحافظين المتشدّدين. ولدىّ فى الحقيقة نسخ عن أعظم تحف الأدب العالمى وتاريخ الفلسفة على قرص صلب تبلغ سعته ٢٥٠ غيغابايت، ذلك لأنّه من الأسهل بكثير استخدام هذا الجهاز للبحث عن اقتباس لدانتى أو عن «الخلاصة اللاهوتيّة»، بدلاً من الوقوف لسحب مجلّد ثقيل من رف كتب. لكنّنى سعيد لوجود تلك الكتب على رفوف مكتبتى، فهى بمثابة ضمان للأوقات التى ستخذلنا فيها الأدوات الإلكترونية. ■

عيش
معنى جديد
للسفر

سافر على الدرجة الأولى أو درجة رجال الأعمال، وإستمتع بمزايا كتيرة متل أولوية إنهاء إجراءات السفر وخدمة الأمتعة بالإضافة إلى إستخدام إستراحات متميزة فى جميع أنحاء العالم. وده لأننا بندوّر على اللى يريحك ويناسب شخصيتك المتميزة.

مع مصر للطيران .. الدنيا أقرب لك.



egyptair.com